



السيد الشهيد

محمد باقر الصدر

دروس في

علم الأصول

الحلقة الثالثة - الجزء الأول

تحقيق و تعليق

السيد علي حسن مطر





دروس في علم الاصول

الحلقة الثالثة

الجزء الاول

آية الله الشهيد السعيد
السيد محمد باقر الصدر قدس سره

دروس في علم الاصول
الحلقة الثالثة

الجزء الاول

تحقيق وتعليق
السيد علي حسن مطر



شابك ٣ـ ٦٢٢ ـ ٣٥٠ ـ ٩٦٤ ISBN 964 - 350 - 622 - 3

الكتاب: دروس في علم الاصول ـ الحلقة الثالثة ـ الجزء الأول
المؤلف: آية الله الشهيد السيد محمد باقر الصدر
المحقق: السيد علي حسن مطر الهاشمي
الناشر: المحقق

تنضيد الحروف والاخراج الفني: آمنة علي الهاشمي
الطبعة الاولى عام ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م
المطبعة: ستاره
كمية المطبوع: ١٠٠٠ نسخة

مراكز التوزيع

مكتبة فدك	مكتبة الصفا	مكتبة الفراهيدي
☎ ٧٣٢٦٣١	☎ ٧٤٠٣٣٣	☎ ٧٤٠٣٥١

كلمة المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلّىٰ الله علىٰ نبيّنا محمد وآل بيته الطاهرين.

لقي كتاب «دروس في علم الأصول» للسيد الشهيد محمدباقر الصدر ﷺ إقبالاً متزايداً من قبل أساتذة الحوزات العلمية وطلابها؛ نظراً لما توفر فيه من وضوح العبارة، وإحكام المنهج، وجدّة الأفكار، فاحتل مكان الصدارة بين الكتب الدراسية في الحوزة، منذ صدور طبعته الأولىٰ عام ١٩٧٨م.

وقد وفقني الله قبل ثلاث سنوات لخدمة طلاب العلم بكتابة شرح توضيحي للحلقة الثالثة من هذا الكتاب، تمثَّل في عرض مطالبها بصورة اسئلة وأجوبة، وساهم في تذليل كثير من الصعوبات التي يواجهها الطلبة فيما يتعلّق بفهم مادته العلمية واستيعابها.

وفي هذا الكتاب بذلت جهداً جديداً محوره الحلقة الثالثة أيضاً، استهدفت فيه ما يلي:

أولاً ـ تصحيح المتن، وإضافة بعض الكلمات التي يتوقف عليها صواب العبارة أو توضيحها، وقد جعلت الكلمات الصحيحة أو المضافة بين معقوفين، وألحقت في آخر الكتاب جدولاً يبيّن ما صححته أو أضفته، مع الإشارة إلىٰ ما يقابله في الطبعة الأولى غير المحققة.

ثانياً ـ وضع علامات الترقيم، وتقطيع النصّ فنيّاً.

ثالثاً ـ تخريج الآيات والروايات وأقوال العلماء، وقد حرصت مهما أمكن على نسبة الأقوال الى أقدم من صدرت عنه.

رابعاً ـ تزويد المتن بعناوين جانبيّة توضح تسلسل البحث فيه.

خامساً ـ تدارك ما سقط من الكتاب، اعتماداً على ما هو مثبت في تقرير بحث السيد الشهيد.

سادساً ـ تزويد الكتاب بتعليقات توضيحيّة راعيت فيها الاختصار بنحو لا يؤدي الى تضخم حجم الكتاب.

وقد استعنت في عملي هذا بالمصادر التالية:

١ ـ كتاب «بحوث في علم الأصول» وهو تقرير لبحث السيد الشهيد الصدر، بقلم تلميذه آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي دام ظله.

٢ ـ الملاحق التي كتبها آية الله السيد محمود الهاشمي، للحلقة الثالثة في طبعتها الثانية.

٣ـ كتاب «الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني» وهو أوّل شرح للحلقة الثالثة، تأليف حجة الاسلام والمسلمين سماحة الشيخ باقر الإيرواني حفظه الله.

وأسأل الله تعالى الذي وفقني لإتمام هذا العمل أن يقبله بمنّه وكرمه، وان ينفع به طلبة العلوم الدينية، وان يوفق الجميع للعلم والعمل الصالح، إنه سميع مجيب.

المحقق

السيد علي حسن مطر الهاشمي

يوم الجمعة

١٤ محرم الحرام ١٤٢١هـ

٢٠٠٠/٤/٢١م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على اشرف خلقه محمد، وعلى الهداة الميامين من آله الطاهرين.

تمهيد

تعريف علم الاصول

موضوع علم الاصول

الحكم الشرعي وتقسيماته

تقسيم بحوث الكتاب

تعريف علم الأصول

عُرِّف علم الاصول بأنّه «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي»[١].

وقد لوحظ على هذا التعريف:

الإشكال على التعريف بأنه غير جامع ولا مانع.

أولاً: بأنّه[٢] يشمل القواعد الفقهيّة[٣]، كقاعدة أنَّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده[٤].

وثانياً: بأنّه لا يشمل الأصول العملية[٥]؛ لأنّها مجرد أدلة عملية، وليست أدلة محرزة، فلا يثبت بها الحكم الشرعي، وإنّما تحدد بها الوظيفة العملية.

---

١). مختصر الأصول، ابن الحاجب عثمان بن عمر (ت ٦٤٦هـ)، مخطوط (في هامش شرح العضدي) الورقة ٢/ب، قوانين الأصول، ابوالقاسم القمي (ت ١٢٣٢هـ)، ص ٣ (الطبعة الحجرية).

٢). المناسب في مثل هذه العبارة: (أنه يشمل)؛ لأنَّ الفعل (لاحظ) متعدٍ بنفسه.

٣). هداية المسترشدين، ص ١٢، الفصول الغروية، ص ١٠.

٤). فإنَّ هذه القاعدة تمهِّد لإثبات الضمان في كل عقد فاسد إذا كان في صحيحه ضمان كما في البيع، وإثبات العكس أيضاً، فكل عقد ليس في صحيحه ضمان كالعارية والوديعة، ليس في فاسده ضمان.

٥). كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٩، ويلاحظ: أنَّ هذا الإشكال لم يكن وارداً على التعريف عندما طرح أوّل مرة؛ لأنّ تقسيم الأدلة الى أدلة محرزة واصول عملية حدث بعد ذلك على يد الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٦هـ)، انظر فرائد الاصول للشيخ الانصاري ٢/١٠.

وثالثاً: بأنّه يعمُّ المسائل اللغوية[١]، كظهور كلمة الصعيد مثلاً؛ لدخولها في استنباط الحكم.

ردّ إشكال دخول القواعد الفقهية في التعريف.

أمّا **الملاحظة الاولى**، فتندفع بأنَّ المراد بالحكم الشرعي الذي جاء في التعريف: جعل الحكم الشرعي على موضوعه الكلّي، فالقاعدة الأُصولية ما يستنتج منها جعل من هذا القبيل، والقاعدة الفقهيّة هي بنفسها جعل من هذا القبيل، ولا يستنتج منها إلّا تطبيقات ذلك الجعل وتفصيلاته[٢]، ففرق كبير بين حجية خبر الثقة، والقاعدة الفقهيّة المشار اليها؛ لأنّ الأُولى يثبت بها جعل وجوب السورة تارة، وجعل حرمة العصير العنبي اخرى، وهكذا، فهي أُصولية، وأمّا الثانية فهي: جعل شرعيّ للضمان على موضوع كلي، وبتطبيقه على مصاديقه المختلفة، كالاجارة والبيع مثلاً، نثبت ضماناتٍ متعددةً مجعولةً كلّها بذلك الجعل الواحد.

ردّ إشكال خروج الأصول العملية من التعريف.

واما **الملاحظة الثانية**، فقد يُجاب عليها تارة بإضافة قيدٍ الى التعريف، وهو: (أو التي يُنتهىٰ إليها في مقام العمل)[٣]، كما صنع صاحب الكفاية، وأُخرىٰ بتفسير الاستنباط بمعنى الإثبات التنجيزي والتعذيري[٤]، وهو اثبات تشترك فيه الأدلة المحرزة، والأصول العملية معاً[٥].

واما **الملاحظة الثالثة**، فهناك عدة محاولات للجواب عليها:

---

١). الفصول الغروية، ص ١٠.
٢). محاضرات في اصول الفقه، ١/٨،١٠؛ مباني الاستنباط، ص ٨ ـ ٩.
٣). كفاية الأصول، ص ٩، وهذا الجواب يعني التسليم بورود الاشكال.
٤). نهاية الدراية في شرح الكفاية، ١/٤٢.
٥). وعليه يكون التعريف: هو العلم بالقواعد الممهدة لإثبات تنجيز الحكم أو التعذير عنه، فتدخل الأصول العملية؛ لأنها تعذر عن الحكم كأصالة البراءة، أو تنجزه كأصالة الاحتياط.

ردّ النائيني اشكالَ دخول مسائل اللغة.

منها: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره[١] من إضافة قيد الكبروية في التعريف[٢]؛ لإخراج ظهور كلمة الصعيد، فالقاعدة الاصولية يجب أنْ تقع كبرى في قياس الاستنباط، أما ظهور كلمة الصعيد فهو صغرىً في القياس، وبحاجة الى كبرىٰ حجية الظهور.

مناقشة ردّ النائيني.

ويرد عليه: أنَّ جملةً من القواعد الأُصولية لا تقع كبرى أيضاً، كظهور صيغة الأمر في الوجوب، وظهور بعض الأدوات في العموم[٣] أو في المفهوم[٤]؛ فانها محتاجة الى كبرى حجيّة الظهور، فما الفرق بينها وبين المسائل اللغوية؟ وكذلك أيضاً مسألة اجتماع الامر والنهي؛ فإنّ الامتناع فيها يحقق صغرىً لكبرى التعارض بين خطابي: صلِّ ولا تغصب[٥]، والجواز فيها يحقق صغرىً لكبرى حجية الاطلاق[٦].

ردّ الخوئي على اشكال دخول المسائل اللغوية.

ومنها: ما ذكره السيد الاستاذ من استبدال قيد الكبروية بصفة اخرى، وهي أنْ تكون القاعدة وحدها كافية لاستنباط الحكم الشرعي، بلا ضَمِّ قاعدة أُصولية أُخرى[٧]، فيخرج ظهور كلمة الصعيد؛ لاحتياجه الى ضمِّ ظهور صيغة (إفعل) في الوجوب، ولا يخرج ظهور صيغة (إفعل) في الوجوب، وإنْ كان محتاجاً الى كبرى

---

١). فوائد الاصول، ١/١٩، أجود التقريرات، ١/٥ ـ ٦.
٢). فيكون التعريف: هو العلم بالقواعد التي تقع كبرىٰ في قياس الاستنباط.
٣). كالجمع المحلّىٰ بالألف واللام في نحو: ﴿أحلّ الله البيع﴾ و﴿أوفوا بالعقود﴾.
٤). كأدوات الشرط.
٥). إذ عليه يقع التعارض بين اطلاق دليل الأمر بالصلاة الشامل للفرد المحرم، وبين إطلاق دليل حرمة الغصب، فلابد من تطبيق احدىٰ كبريات باب التعارض.
٦). أي: على الجواز لا تعارض بين الدليلين، فيكون اطلاق دليل الأمر شاملاً للفرد المحرم، وتكون النتيجة الاجتزاء بالفرد المحرم، وعلى كلا التقديرين، لابد في مقام الاستنباط من ضم كبرىً أصولية، الى صغرىٰ مسألة اجتماع الأمر والنهي.
٧). محاضرات في أصول الفقه ١/١٢، مباني الاستنباط ص ٧.

حجية الظهور؛ لأنَّ هذه الكبرى ليست من المباحث الأصولية؛ للاتفاق عليها.

ونلاحظ على ذلك:

مناقشة المصنف قدّس سرّه لردّ الخوئي.

أولاً: أنَّ عدم احتياج القاعدة الأصولية الى اخرى، إنْ أُريد به عدم الاحتياج في كل الحالات، فلا يتحقق هذا في القواعد الاصولية؛ لأنَّ ظهور صيغة الأمر في الوجوب مثلاً، بحاجة في كثير من الاحيان الى دليل حجية السّند حينما تجيء الصيغة في دليل ظني السّند[1]، وإنْ أُريد به عدم الاحتياج، ولو في حالة واحدة[2]، فهذا قد يتفق في غيرها[3]، كما في ظهور كلمة الصعيد، إذا كانت سائر جهات الدليل قطعية.

وثانياً: أنَّ ظهور صيغة الأمر في الوجوب، وأيَّ ظهور آخر بحاجة الى ضم قاعدة حجية الظهور، وهي اصولية؛ لأنَّ مجرد عدم الخلاف فيها لا يخرجها عن كونها أُصولية؛ لأنَّ المسألة لا تكتسب أُصوليتها من الخلاف فيها، وإنَّما الخلاف ينصبُّ على المسألة الأصولية.

وهكذا يتضح: أنَّ الملاحظة الثالثة واردة على تعريف المشهور.

التخلص من الاشكال في رأي المصنف قدّس سرّه.

والأَصح في التعريف أنْ يقال: «علم الاصول هو العلم بالعناصر المشترَكة لاستنباط جعل شرعي»، وعلى هذا الأساس تخرج المسأَلة اللغوية كظهور كلمة الصعيد؛ لأَنّها لا [تدخل] إلّا في استنباط حال الحكم المتعلق بهذه المادة فقط، فلا تعتبر عنصراً مشتركاً.

١). كخبر الثقة، فنحتاج الى ضم قاعدة (وكل خبر ثقة حجة)، وهي غير قاعدة (كل ظهور حجة) التي ادعىٰ الخوئي أنها ليست أصولية؛ للاتفاق عليها.
٢). كما ذهب اليه المحقق الخوئي، دراسات في علم الاصول ١/ ٢٤.
٣). أي: في غير القاعدة الأصولية.

موضوع علم الأصول

تعريف موضوع علم الاصول.

موضوع علم الاصول ـ كما تقدم في الحلقة السابقة ـ: «الادلة المشتركة في الاستدلال الفقهي»، والبحث الاصولي يدور دائماً حول دليليتها[١].

التشكيك في ضرورة وجود موضوع لكل علم.

وعدم تمكّن بعض المحققين من تصوير موضوع العلم على النحو الذي ذكرناه، أدّىٰ الى التشكك في ضرورة أنْ يكون لكل علم موضوع[٢]، ووقع ذلك موضعاً للبحث، فاستدل على ضرورة وجود موضوع لكل علم، بدليلين:

الاستدلال على ثبوت الموضوع لكل علم.

أحدهما: أنَّ التمايز بين العلوم بالموضوعات، بمعنىٰ أنَّ استقلال علم النحو عن علم الطب، إنما هو باختصاص كل منهما بموضوع كلّي يتميَّز عن موضوع الآخر، فلابد من افتراض الموضوع لكل علم.

وهذا الدليل أشبه بالمصادرة[٣]؛ لأَنَّ كون التمايز بين العلوم بالموضوعات

---

١). وانَّ الشارع هل اعتبرها حجة وطريقاً لتحديد الحكم الشرعي أو الموقف العملي، أم لا؟

٢). نهاية الدراية في شرح الكفاية ٣٤/١، مقالات الاصول، المحقق العراقي ص ٤، اجود التقريرات ٦/١ (الحاشية).

٣).إنما قال: (أشبه بالمصادرة) ولم يقل (بالمصادرة)؛ لأنَّ المصادرة جعل المدّعىٰ عين الدليل،

فرع وجود موضوع لكل علم، وإلّا تعيَّن أنْ يكون التمييز قائماً على أساس آخر كالغرض[١].

والآخر: أنَّ التمايز بين العلوم إن كان بالموضوع، فلابد من موضوع لكل علم إذن؛ لكي يحصل التمايز، وإنْ كان بالغرض على أساس أنَّ لكل علم غرضاً يختلف عن الغرض من العلم الآخر، فحيث أنَّ الغرضَ من كلّ علم واحدٌ، والواحد لا يصدر إلّا من واحد[٢]، فلابد من افتراض مؤثِّر واحد في ذلك الغرض، ولمَّا كانت مسائل العلم[٣] متعددة ومتغايرة، فيستحيل أنْ تكون هي المؤثرة بما هي كثيرة في ذلك الغرض الواحد[٤]، بل يتعيَّن أنْ تكون مؤثرة بما هي مصاديق لأمر واحد، وهذا يعني فرض قضية كلية، تكون بموضوعها جامعة بين الموضوعات، وبمحمولها جامعة بين [محمولات المسائل]، وهذه القضية الكلية هي المؤثرة، وبذلك يثبت أنَّ لكل علم موضوعاً، وهو موضوع تلك القضية الكلية فيه[٥].

وهو يعني الفراغ عن صحته، وهنا لم يستدل بالمدّعىٰ، بل بشيء يستلزم التسليم بصحة المدّعىٰ.

١). كفاية الاصول ص ٨.

٢). للسنخيّة بين العلّة والمعلول، وإلّا لصدرَ كلُّ شيء من كلِّ شيء، وهو باطل بالوجدان.

٣). التي هي المؤثرة في الغرض.

٤). لأنَّ الواحد بما هو واحد لا يسانخ المتعدد بما هو متعدد.

٥). نهاية الدراية في شرح الكفاية ٣٤/١، أجود التقريرات ٣/١ ـ ٤(الحاشية)، محاضرات في أصول الفقه ١٦/١.

وقد أُجيب على ذلك[١]، بأنَّ الواحد على ثلاثة اقسام: واحد بالشخص[٢]، وواحد بالنوع[٣]، وهو: الجامع الذاتي لأفراده[٤]، وواحد بالعنوان وهو: الجامع الانتزاعي الذي قد ينتزع من أنواع متخالفة[٥]، واستحالة صدور الواحد من الكثير تختصُّ بالأول، والغرض المفترض لكلٍّ علم ليست وحدته شخصية، بل نوعية أو عنوانية[٦]، فلا ينطبق برهان تلك الاستحالة في المقام[٧].

الاستدلال على عدم ثبوت الموضوع لبعض العلوم.

وهكذا يرفض بعض المحققين الدليل على وجود موضوع لكلٍّ علم، بل قد يُبرهن على عدمه[٨]، بأنَّ بعض العلوم تشتمل على مسائل موضوعها: الفعل والوجود، وعلى مسائل موضوعها: الترك والعدم، وتنتسب موضوعات مسائله الى مقولاتٍ ماهوية وأجناس متباينة[٩]، كعلم الفقه الذي موضوع مسائله الفعل تارة، والترك أُخرى، والوضع[١٠] تارة والكيف[١١] أُخرىٰ، فكيف يمكن الحصول

---

١). أي: دعوىٰ أنَّ المسائل المتعددة لا يمكن أن تكون مؤثرة في غرض العلم.
٢). كزيد وعمرو وهذا الكتاب الى آخره من الجزئيات الحقيقية.
٣). المراد به ما يشمل الجنس والفصل، وهو: كل كلّي جامع للأفراد وداخل في حقيقتها.
٤). هذا تعريف النوع، أمّا الواحد بالنوع فهو: الأفراد المتعددة التي يجمعها جامع ذاتي واحد.
٥). كعنوان الأبيض والأسود وأحد الأفراد، فكل منها يجمع بين أفراد متعددة، وليس داخلاً في حقيقتها، بل عارض عليها، ومنه يتضح أنَّ الواحد بالعنوان هو: الافراد المتعددة التي يجمعها جامع عرضي واحد.
٦). نهاية الدراية في شرح الكفاية ١/٣٤، أجود التقريرات ١/٤(الحاشية).
٧). لأنَّ الغرض ليس أمراً واحداً، بل أمور متعددة، فيكون صدوره من المسائل المتعددة على القاعدة.
٨). نهاية الافكار، ١/٩ـ١٠، اجود التقريرات ١/٤(الحاشية)، منتهىٰ الاصول ١/٩.
٩). المقولات الماهوية هي الجوهر والاعراض التسعة، وهي أجناس عالية لا جنس أعلى منها ليكون جامعاً لها.
١٠). كالقيام والركوع والسجود.
١١). كالجهر والإخفات.

على جامع بين موضوعات مسائله[١]؟

وعلى هذا الأساس استساغوا أنْ لا يكون لعلم الأُصول موضوع، غير أنّك عرفت أنَّ لعلم الأُصول موضوعاً كلياً، على ما تقدم[٢].

١). أي: مع أنَّ لازم ذلك وجود الجامع بين الوجود والعدم، وبين مقولة الجوهر والعرض، وبين المقولات العرضية التسع، مع كونها اجناساً عالية لا جامع بينها.
٢). وهو الأدلة المشتركة في استنباط الحكم الشرعي.

الحُكم الشرعي وتقسيماته

● الاحكام التكليفية والوضعية[١]

قد تقدم في الحلقة السابقة أنَّ الأحكام الشرعية على قسمين: أحدهما الاحكام التكليفية، والآخر الاحكام الوضعيّة[٢]، وقد عرفنا سابقاً نبذة عن الاحكام التكليفية، وأمّا الاحكام الوضعيّة فهي على نحوين:

انقسام الحكم الوضعي الى: استقلالي وانتزاعي.

الأول: ما كان واقعاً موضوعاً للحكم التكليفي، كالزوجيّة الواقعة موضوعاً لوجوب الانفاق[٣]، والملكية الواقعة موضوعاً لحرمة تصرف الغير في المال بدون

١). استعمل مصطلح الحكم الوضعي في القرن الحادي عشر من قبل الفاضل التوني (ت ١٠٧١هـ) في كتابه «الوافية في علم الاصول» ص ٢٠١ من الطبعة المحققة من قبل العلامة السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، ثم تبعه مصطلح الحكم التكليفي في القرن الثالث عشر كما نجده في كتاب «هداية المسترشدين» ص٣، وكتاب «الفصول الغروية» ص٢.

٢). والفرق بينهما أنَّ الحكم التكليفي هو ما يتعلق بفعل المكلف مباشرة، والحكم الوضعي ما ليس كذلك، وان كان لبعض الاحكام الوضعية تعلّق غير مباشر بفعل المكلف؛ نتيجة لوقوعها موضوعاً للأحكام التكليفيّة.

٣). أي: على الزوج، ووجوب التمكين على الزوجة.

إذن المالك[١].

الثاني: ما كان مُنتزعاً عن الحكم التكليفي، كجزئية السورة للواجب، المنتزعة عن الامر بالمركّب منها [ومن غيرها]، وشرطيّة الزوال للوجوب المجعول لصلاة الظهر، المنتزعة عن جعل الوجوب المشروط بالزوال[٢].

ولا ينبغي الشك في أنّ **القسم الثاني** ليس مجعولاً للمولى بالاستقلال، وإنّما هو منتزع عن جعل الحكم التكليفي؛ لأنّه مع جعل الأمر بالمركّب من السورة وغيرها، يكفي هذا الأمر التكليفي في انتزاع عنوان الجزئية للواجب من السورة[٣]، وبدونه لا يمكن أنْ تتحقق الجزئية للواجب بمجرد إنشائها وجعلها مستقلاً[٤]، وبكلمة أُخرى: إنَّ الجزئية للواجب من الأمور الانتزاعية الواقعية[٥]، وإنْ كان وعاء واقعها هو عالَمَ جعل الوجوب، فلا فرق بينها وبين جزئيّة الجزء للمركبات الخارجية من حيثُ كونُها أمراً انتزاعياً واقعياً، وإنْ اختلفت الجزئيتان في وعاء الواقع ومنشأ الانتزاع، وما دامت الجزئية أمراً واقعيّاً، فلا يمكن إيجادها بالجعل التشريعي والاعتبار.

وأما القسم الأول، فمقتضىٰ وقوعه موضوعاً للاحكام التكليفية عقلائياً وشرعاً، هو كونه مجعولاً بالاستقلال، لا منتزعاً عن الحكم التكليفي؛ لأنَّ

---

١). ولوجوب إخراج الحقوق الشرعية المتعلقة بالمال على المالك.
٢). ومانعيّة النجاسة من صحة الصلاة المنتزعة من قول الشارع: لا تصلِّ في النجس.
٣). الأنسب: عنوان جزئية السورة للواجب.
٤). أي: أنَّ المولىٰ إذا أمرَ بالمركَّب، انتزع العقل عنوان الجزئية لكلِّ جزء من أجزائه، واذا لم يأمر به، لم يكن هناك شيء لتجعل السورة جزءاً له.
٥). والأمور الواقعيّة لا تقبل الجعل والانشاء؛ فاعتبار ما ليس جزءاً لشيء حقيقة جزءاً له، لا يجعله كذلك.

موضوعيته للحكم التكليفي تقتضي سبقه عليه رتبة، مع أنَّ انتزاعه يقتضي تأخره عنه.

شبهة عدم امكان الجعل الاستقلالي للحكم الوضعي.

وقد تثار شبهة لنفي الجعل الاستقلالي لهذا القسم أيضاً، بدعوىٰ أنّه لغو؛ لأنه بدون جعل الحكم التكليفي المقصود لا أثر له[١]، ومعه لا حاجة الى الحكم الوضعيّ، بل يمكن جعل الحكم التكليفي ابتداءً علىٰ نفس الموضوع الذي يفترض جعل الحكم الوضعي عليه[٢].

ردّ الشبهة المذكورة.

والجواب على هذه الشبهة: أنَّ الاحكام الوضعية التي تعود الى القسم الأول اعتبارات ذات جذور عقلائية[٣]، الغرض من جعلها تنظيم الاحكام التكليفية، وتسهيل صياغتها التشريعية[٤]، فلا تكون لغواً.

● شمول الحكم للعالم والجاهل

الأدلة على شمول الاحكام الشرعية للعالم والجاهل.

وأحكام الشريعة تكليفية ووضعيّة تشمل في الغالب[٥] العالم بالحكم والجاهل على السواء، ولا تختصُّ بالعالم، وقد ادعي أنَّ الأخبار الدالة على ذلك

---

١). فإذا لم يجعل حكم بوجوب الانفاق والتمكين، لم تكن هناك فائدة لجعل الحكم الوضعي بالزوجية.

٢). بأنْ يجعل وجوب الإنفاق على مَن عقد على امرأةٍ بعقد دائم، من دون جعل الزوجيّة كحكم وضعيّ أولاً، او يجعل حرمة الشرب على عنوان ما يلاقي البول أو الغائط ونحوهما من الاعيان النجسة، من دون جعل الحكم الوضعي بالنجاسة على هذه الأعيان أوّلاً.

٣). فليس الشارع مؤسساً لها لكي تأتي شبهة اللغوية.

٤). كالحكم الوضعي بالنجاسة لترتيب مجموعة من الاحكام التكليفية عليه، كحرمة شرب النجس، وبطلان الصلاة فيه، ووجوب إعلام الغير بالنجاسة.

٥). إخراجاً لبعض الاحكام التي تختص بالعالم ولا تشمل الجاهل كوجوب الجهر والاخفات، ووجوب قصر الصلاة على المسافر.

مستفيضة[١]، ويكفي دليلاً على ذلك إطلاقات أدلّة تلك الاحكام[٢]، ولهذا أصبحت قاعدة اشتراك الحكم الشرعي بين العالم والجاهل مورداً للقبول على وجه العموم بين أصحابنا، إلّا إذا دلَّ دليل خاصّ على خلاف ذلك في مورد.

وقد يبرهن على هذه القاعدة عن طريق اثبات استحالة اختصاص الحكم بالعالم؛ لأنـّه يعني: أنَّ العلم بالحكم قد أُخذ في موضوعه، وينتج عن ذلك تأخر الحكم رتبةً عن العلم به، وتوقفه عليه؛ وفقاً لطبيعة العلاقة بين الحكم وموضوعه[٣].

ولكن قد مرَّ بنا في الحلقة السابقة أنَّ المستحيل هو أخذ العلم بالحكم المجعول في موضوعه، لا أخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم المجعول[٤] فيه[٥].

القول بالتخطئة.

ويترتّب على ما ذكرناه من الشمول: أنَّ الأماراتِ والاصولَ التي يرجع اليها المكلف الجاهل في الشبهة الحكمية أو الموضوعية قد تصيب الواقع، وقد تخطىء، فللشارع إذن احكام واقعية محفوظة في حق الجميع، والأدلة والاصول في مَعْرِض الإصابة والخطأ، غير أنَّ خطأها مغتفر؛ لأنَّ الشارع جعلها حجة، وهذا معنى القول بالتخطئة.

القول بالتصويب.

وفي مقابله ما يسمّىٰ بالقول بالتصويب، وهو: أنَّ احكام الله تعالى ما يؤدّي

---

١). فرائد الاصول ١/١١٣، وقد عقّب النائيني على هذه الدعوىٰ قائلاً: لم نعثر على تلك الأدلة، سوىٰ بعض أخبار الاحاد التي ذكرها صاحب الحدائق في مقدمات كتابه (فوائد الأصول ٣/١٢).

٢). أي: اطلاقات أدلة الأحكام الواقعية، وعدم تقييدها بخصوص العالم بها.

٣). وهي تأخر الحكم رتبة عن الموضوع.

٤). فقوله: إذا علمت بجعل الحكم وانشائه، كان فعلياً في حقّك، لا دور فيه؛ لأنَّ الفعليّة موقوفة على العلم بالجعل، والعلم بالجعل موقوف على ثبوت إنشاء الشارع له، لا على ثبوت الفعليّة.

٥). الأنسب حذف عبارة «فيه».

اليه الدليل والاصل، ومعنى ذلك: أنـّه ليس له من حيثُ الأساسُ أحكام، وإنـّما يحكم تبعاً للدليل أو الأصل، فلا يمكن **أنْ** يتخلَّف الحكم الواقعي **[عنهما]**[١].

وهناك صورة مخففة للتصويب مؤداها: أنَّ الله تعالى له احكام واقعية ثابتة من حيثُ الأساسُ[٢]، ولكنها مقيَّدة بعدم قيام الحجة من أمارة أو أصل علىٰ خلافها، فإنْ قامت الحجة على خلافها تبدلت واستقرَّ ما قامت عليه الحجة[٣].

وكلا هذين النحوين من التصويب باطل:

ابطال القول بالتصويب.

أما الاول؛ فلشناعته ووضوح بطلانه؛ حيث أنَّ الأدلة والحجج، إنّما جاءت لتخبرنا عن حكم الله وتحدد موقفنا تجاهه، فكيف نفترض أنـّه لا حكم لله من حيثُ الأساسُ؟

واما الثاني؛ فلأنـّه مخالف لظواهر الأدلة[٤]، ولما دلَّ على اشتراك الجاهل والعالم في الاحكام الواقعية[٥].

---

١). إذ ليس للحكم الواقعي وجود بقطع النظر عنهما، حتىٰ يكونا مصيبين له تارة، ومخطئين أخرىٰ، بل هما المولّدان له.

٢). أي: مع قطع النظر عن الأمارة والأصل.

٣). وبناءً على هذا لا يمكن خطأ الأمارة والأصل أيضاً؛ لأنَّ المفروض تبدّل الحكم الواقعي بنحو يطابق مؤدّاهما.

٤). أي: عموم أو اطلاق أدلة الأحكام الواقعيّة، فإنّها مطلقة وغير مقيّدة بخصوص العالم بالأحكام.

٥). كما ورد في الرواية: يؤتىٰ بالعبد يوم القيامة، فيقال له: هلّا عملت؟ فيقول: لم أعلَم، فيقال: هلّا تعلمت؟ (بحارالانوار، محمدباقر المجلسي ١٧٧/١) فلو لم يكن التكليف ثابتاً في حق الجاهل، لم يكن لتوبيخه معنىً.

● الحكم الواقعي والظاهري[١]

تعريف الحكم الواقعي والظاهري.

ينقسم الحكم الشرعي، كما عرفنا سابقاً الى واقعيّ لم يُؤخذ في موضوعه الشك، وظاهريّ أُخذ في موضوعه الشك في حكم شرعي مسبق[٢]، وقد كنا نقصد حتى الآن في حديثنا عن الحكم الأحكامَ الواقعية.

وقد مرَّ بنا في الحلقة السابقة أنَّ مرحلة الثبوت للحكم (الحكم الواقعي) تشتمل على ثلاثة عناصر، وهي: الملاك والارادة والاعتبار، وقلنا: إنَّ الاعتبار ليس عنصراً ضرورياً، بل يستخدم غالباً كعمل تنظيمي وصياغي، ونريد أنْ نشير الآن الى حقيقة العنصر الثالث الذي يقوم الاعتبار بدور التعبير عنه غالباً[٣]، وتوضيحه:

الاعتبار يكشف عن مركز حق الطاعة.

أنَّ المولى كما أنَّ له حق الطاعة على المكلَّف فيما يريده منه، كذلك له حق تحديد مركز حق الطاعة في حالات إرادته شيئاً من المكلف، فليس ضرورياً إذا تم الملاك في شيء وأراده المولى، أنْ يجعل نفس ذلك الشيء في عهدة المكلف مصبّاً لحق الطاعة، بل يمكنه أنْ يجعل مقدمة ذلك الشيء التي يعلم المولى بأنّها مؤدية اليه، في عهدة المكلف دون نفس الشيء[٤]، فيكون حق الطاعة منصباً على

---

١). استعمل مصطلحا الحكم الواقعي والظاهري أوّل مرة من قبل الفاضل التوني (ت ١٠٧١هـ) في كتابه (الوافية في علم الاصول ص ٢٤٩)، واستعمل المحقق القمي في كتابه (قوانين الأصول ص ٣ ـ ٤) مصطلح الحكم الظاهري، لكنّه عبّر عن الحكم الواقعي بالحكم نفس الأمري.

٢). أي: في الحكم الشرعي الواقعي.

٣). قيّدَ بالغالب لإمكان الاستغناء عن عنصر الاعتبار خصوصاً في الأحكام المجعولة على نهج القضايا الخارجيّة، فيبرز المولىٰ إرادته لشرب الماء مثلاً، ويكون ذلك كافياً في وجوب طاعته عقلاً.

٤). أي: أنَّ مصب حق الطاعة قد يكون نفس الشيء المراد كقوله تعالىٰ: ﴿ولله على الناس حجّ البيت﴾ وقد يكون غيره، كما في جعل الصلاة في عهدة المكلّف، فتكون هي مصب حق الطاعة، بينما المراد الحقيقي هو الانتهاء عن الفحشاء والمنكر الذي تكون الصلاة مقدمة له.

المقدمة ابتداء، وإنْ كان الشوق المولوي غيرَ متعلِّق بها إلّا تبعاً، وهذا يعني: أنَّ حق الطاعة ينصبُّ على ما يُحدده المولى عند إرادته لشيء مصباً له ويدخله في عهدة المكلَّف، والاعتبار هو الذي يستخدم عادة للكشف عن المصبّ الذي عيَّنه المولى لحقّ الطاعة، فقد يتّحد مع مصب إرادته وقد يتغاير.

● [الجمع بين الأحكام الظاهريّة والواقعيّة]

وأمّا الاحكام الظاهرية[١] فهي مثار لبحث واسع، وُجِّهت فيه عدة اعتراضات للحكم الظاهري[٢]، تبرهن على استحالة جعله عقلاً، ويمكن تلخيص هذه البراهين فيما يلي:

شبهة أداء الحكم الظاهري الى اجتماع الضدين أو المثلين

١ ـ أنَّ جعل الحكم الظاهري يؤدي الى اجتماع الضدين أو المثلين[٣]؛ لأنَّ الحكم الواقعي ثابت في فرض الشك بحكم قاعدة الاشتراك المتقدمة، وحينئذٍ فإنْ كان الحكم الظاهري المجعول على الشاك مغايراً للحكم الواقعي[٤] نوعاً، كالحلية والحرمة، لزم اجتماع الضدين، وإلّا[٥] لزم اجتماع المثلين، وما قيل سابقاً من أنّه لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري؛ لأنهما سنخان، مجرد كلام صوري إذا لم يُعْطَ مضموناً محدداً[٦]؛ لأنَّ مجردَ تسميةِ هذا بالواقعي وهذا بالظاهري، لا

---

١). وهي الأحكام المستفادة من الأمارات والأصول العملية.

٢). حاصل الاعتراضات: أنَّ الحكم الظاهري ينافي الحكم الواقعي، فاللازم لدفع هذه الاعتراضات التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي بنحو يجعل اجتماعهما ممكناً.

٣). أول من أثار هذه الشبهة ابن قِبَة، وهو: ابو جعفر محمد بن عبدالرحمن الرازي المتوفىٰ قبيل عام ٣١٧هـ، وخصّها بخبر الواحد (فرائد الأصول ١/١٠٥).

٤). كما في حال كون الأمارة مخطئة للواقع.

٥). أي: وإن لم يكن الحكم الظاهري مغايراً للواقعي، كما في حال إصابة الأمارة للواقع.

٦). وسيأتي من المصنف﴿ أنَّ هذا المضمون الذي يرفع التنافي بين الحكمين يتمثل في كون

يخرجُهما عن كونِهما حكمين من الاحكام التكليفية، وهي متضادة.

شبهة أداء الحكم الظاهري لنقض الغرض.

٢ ـ أنَّ الحكم الظاهري إذا خالف الحكم الواقعي، فحيث أنَّ الحكم الواقعيَّ بمبادئه محفوظ في هذا الفرض بحكم قاعدة الاشتراك، يلزم من جعل الحكم الظاهري في هذه الحالة نقض المولى لغرضه الواقعي، بالسماح للمكلَّف بتفويته، اعتماداً على الحكم الظاهري في حالات عدم تطابقه مع الواقع، وهو يعني: إلقاء المكلَّف في المفسدة[١]، وتفويت المصالح الواقعية المهمة عليه[٢].

شبهة عدم تنجيز الحكم الظاهري للحكم الواقعي المشكوك.

٣ ـ أنَّ الحكم الظاهري من المستحيل أنْ يكون منجِّزاً للتكليف الواقعي المشكوك، ومصححاً للعقاب على مخالفة الواقع؛ لأنَّ الواقع لا يخرج عن كونه مشكوكاً بقيام الأصل او الأمارة المثبتين للتكليف[٣]، ومعه يشمله حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، بناءً على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص[٤].

ملاك الحكم الظاهري نفسَ ملاك الحكم الواقعي.

١). كما لو كان الحكم الواقعي هو الحرمة، ودلَّ الحكم الظاهري على الإباحة.

٢). كما لو كان الواقعي هو الوجوب ودلّ الظاهري على الإباحة أو الحرمة.

٣). حتىٰ لو كانت الأمارة والأصل مصيبين للواقع، وعليه يكون جعل الحجية للأمارة لغواً؛ لعدم استحقاق العقاب على عدم الامتثال، بسبب عدم العلم، سواء قامت الأمارة على التكليف أو لم تقم.

٤). أي: أنَّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا يمكن تخصيصه بما قامت عليه الأمارةُ الحجةُ؛ لأن الاحكام العقلية يكون موضوعها بمنزلة العلّة لها، فما دام الموضوع متحققاً، يستحيل انتفاء حكمه؛ لأنه بمنزلة تخلف العلّة عن المعلول.

● شُبهة التضاد[1] ونقض الغرض

أما الاعتراض الأول فقد أُجيب عليه بوجوه:

ردّ النائيني شبهةَ اداء الحكم الظاهري لاجتماع الضدين.

منها: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره[2] من أنَّ إشكال التضاد نشأ من افتراض أنَّ الحكم الظاهري حكم تكليفي، وأنَّ حجية خبر الثقة مثلاً، معناها: جعل حكم تكليفي يطابق ما أخبر عنه الثقة من أحكام، وهو ما يسمّىٰ بجعل الحكم المماثل[3]، فإنْ أخبر الثقة بوجوب شيء وكان حراماً في الواقع، تمثّلت حجيته في جعل وجوب ظاهري لذلك الشيء، وفقاً لما أخبر به الثقة، فيلزم على هذا الاساس اجتماع الضدين، وهما الوجوب الظاهري والحرمة الواقعية، ولكن الافتراض المذكور خطأ؛ لأنَّ الصحيح: أنَّ معنى حجّية خبر الثقة مثلاً جعله علماً وكاشفاً تاماً عن مؤدّاه بالاعتبار[4]، فلا يوجد حكم تكليفيّ ظاهري زائداً على الحكم التكليفي الواقعي، ليلزم اجتماع حكمين تكليفيين متضادين؛ وذلك لأنَّ المقصود من جعل الحجية للخبر مثلاً: جعله منجِّزاً للأحكام الشرعية التي يحكي عنها، [وهذا] يحصل بجعله علماً وبياناً تاماً؛ لأنَّ العلم منجِّز سواء كان علماً حقيقة كالقطع، أو علماً بحكم الشارع كالأمارة، وهذا ما يسمّىٰ بمسلك جعل الطريقية.

مناقشة المصنف قدس سره لردّ النائيني.

والجواب على ذلك: أنَّ التضادّ بين الحكمين التكليفيين ليس بلحاظ اعتباريهما حتى يندفع بمجرد تغيير الاعتبار في الحكم الظاهري من اعتبار الحكم

---

١). أي: والتماثل، وحذف اختصاراً.

٢). فوائد الأصول ١٠٥/٣ـ١٠٨.

٣). وورد التعبير عنه في فرائد الاصول ١١٦/١ بـ(جعل المؤدّىٰ).

٤). ذكره الانصاري (فرائد الاصول ١٠٩/١ ـ ١١٢) وشيّده النائيني وتابعه الخوئي.

التكليفي، الى اعتبار العلمية والطريقية، بل بلحاظ مبادئ الحكم[١]، كما تقدم في الحلقة السابقة، وحينئذٍ فإنْ قيل بأنَّ الحكم الظاهري ناشئ من مصلحة ملزمة وشوق [الفعل] المكلَّف الذي تعلق به ذلك الحكم، حصل التنافي بينه وبين الحرمة الواقعية، مهما كانت الصيغة الاعتبارية لجعل الحكم الظاهري[٢]، وإنْ قيل بعدم نشوئه من ذلك ـ ولو بافتراض قيام المبادئ بنفس جعل الحكم الظاهري[٣] ـ زال التنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، سواء جعل هذا حكماً تكليفياً أو بلسان جعل الطريقيّة.

ردّ الخوئي شبهةَ أداء الحكم الظاهري لاجتماع الضدين

ومنها: ما ذكره السيد الأُستاذ[٤] من أنَّ التنافي بين الحرمة والوجوب مثلاً، ليس بين اعتباريهما، بل بين مبادئهما من ناحية؛ لإنَّ الشيءَ الواحد لا يمكن أنْ يكون مبغوضاً ومحبوباً، وبين متطلباتهما في مقام الامتثال من ناحية اخرى؛ لأنَّ كلاً منهما يستدعي تصرفاً مخالفاً لما يستدعيه الآخر، فاذا[٥] كانت الحرمة واقعية والوجوب ظاهرياً، فلا تنافي بينهما في المبادئ؛ لأننا نفترض مبادئ الحكم الظاهري [قائمة] في نفس جعله، لا في المتعلَّق المشترَك بينه وبين الحكم الواقعي، ولا تنافي بينهما في متطلبات مقام الامتثال؛ لأنَّ الحرمة الواقعية غير واصلة، كما يقتضيه جعل الحكم الظاهري في موردها، فلا امتثال لها، ولا متطلبات

---

١). أي: أنَّ المشكلة لم تنشأ من اجتماع الحكمين بما هما اعتباران، لكي ندفعها بتغيير الاعتبار، وإنما هي ناشئة من اجتماع المصلحة والمفسدة أو المصلحتين والمفسدتين في شيء واحد.
٢). أي: سواء أكانت الصيغة جعل الطريقية أم جعل الحكم المماثل.
٣). كما في الأوامر الاختبارية.
٤). مصباح الاصول ١٠٨/٢.
٥). شروع في بيان رفع التنافي.

عملية؛ لأنَّ استحقاق الحكم للامتثال فرع الوصول والتنجُّز.

مناقشة المصنف لردّ الخوئي.

ولكنْ نتساءَل: هل يمكن أنْ يجعل المولى وجوباً أو حرمة لملاك في نفس الوجوب أو الحرمة؟ ولو اتفق حقاً أنَّ المولى[1] أحسَّ بأنَّ من مصلحته أنْ يجعل الوجوب على فعل بدون أنْ يكون مهتماً بوجوده إطلاقاً، وإنما دفعه الى ذلك وجود المصلحة في نفس الجعل، كما إذا كان ينتظر مكافأة على نفس ذلك من شخص، ولا يهمُّه بعد ذلك أنْ يقع الفعل او لا يقع، أقول: لو اتفق ذلك حقاً، فلا أثرَ لمثل هذا الجعل، ولا يحكم العقل بوجوب امتثاله[2]، فافتراض أنَّ الأحكام الظاهرية ناشئة من مبادئ في نفس الجعل، يعني تفريغها من حقيقة الحكم[3] ومن أثره عقلاً[4].

فالجواب المذكور في افتراضه المصلحة في نفس الجعل غير تامّ، ولكنّه في افتراضه أنَّ الحكم الظاهري لا ينشأ من مبادئَ في متعلَّقه بالخصوص تامّ، فنحن بحاجة إذن في تصوير الحكم الظاهري الى افتراض أنَّ مبادئه ليس من المحتوم تواجدها في متعلَّقه بالخصوص؛ لئلّا يلزم التضادّ[5]، ولكنها في نفس الوقت ليست قائمة بالجعل فقط؛ لئلّا يلزم تفريغ الحكم الظاهري من حقيقة الحكم، وذلك بأنْ نقول: إنَّ مبادئَ الاحكام الظاهرية هي نفس مبادئ الاحكام

---

١). وهذا يتصور في المولىٰ العرفي لا الحقيقي.

٢). إذ المفروض عدم وجود مصلحة في الإتيان بمتعلَّقه، وأنَّ المولىٰ لا يريده واقعاً وجدّاً؛ لأنَّ غرضه تحقق بمجرد إصدار الجعل.

٣). مع أنَّ الحكم الظاهريّ حكم حقيقة، ولذلك احتجنا الى التوفيق بينه وبين الحكم الواقعي.

٤). أي: ممّا هو ثابت من حكم العقل بلزوم امتثال الحكم الظاهري واستحقاق العقاب على مخالفته.

٥). الأنسب: التنافي؛ ليشمل التضادَّ والتماثل.

الواقعية[١].

ردّ اشكال التضاد في رأي الشهيدﷺ.

وتوضيح ذلك: أنَّ كلَّ حرمة واقعية لها مِلاك اقتضائي، وهو المفسدة والمبغوضيّة القائمتان بالفعل، وكذلك الأمر في الوجوب[٢]، وأمّا الإباحة فقد تقدم في الحلقة السابقة: أنَّ مِلاكها قد يكون اقتضائياً، وقد يكون غير اقتضائي؛ لأنّها قد تنشأ عن وجود مِلاك في أنْ يكون المكلَّف مطلقَ العَنان، وقد تنشأ عن خلو الفعل المباح من أيّ مِلاك، وعليه فإذا اختلطت المباحات بالمحرمات، ولم يتميَّز بعضها عن بعض، لم يؤدِّ ذلك الى تغيُّر في الأغراض والملاكات والمبادئ للاحكام الواقعية؛ فلا المباح بعدم تمييز المكلف له عن الحرام يصبح مبغوضاً، ولا الحرام بعدم تمييزه عن المباح تسقط مبغوضيته، فالحرام على حرمته واقعاً، ولا يوجد فيه سوىٰ مبادئ الحرمة، والمباح على إباحته، ولا توجد فيه سوىٰ مبادئ الاباحة، غير أنَّ المولى في مقام التوجيه للمكلف الذي اختلطت عليه المباحات بالمحرمات بين أمرين: إمّا أنْ يرخِّصه في ارتكاب ما يحتمل إباحته، وإمّا أنْ يمنعه عن ارتكاب ما يحتمل حرمته، وواضح: أنَّ اهتمامه بالاجتناب عن المحرمات الواقعية يدعوه الى المنع عن ارتكاب كل ما يُحتمل حرمته، لا لأنَّ كل ما يحتمل حرمته فهو مبغوض وذو مفسدة، بل لضمان الاجتناب عن المحرمات الواقعية الموجودة ضمنها، فهو منع ظاهريٌّ ناشئ من مبغوضيّة المحرمات الواقعية والحرص على ضمان اجتنابها، وفي مقابل ذلك إنْ كانت الاباحة في المباحات الواقعية ذات مِلاك لا اقتضائي، فلن يجدَ المولى ما يحول دون إصدار

الحكم الظاهري ناشئ من مبادئ الحكم الواقعي.

---

١). وهذا الرأي من مختصّات السّيد الشهيدﷺ.

٢). فله ملاك اقتضائيّ، وهو: المصلحة والمحبوبيّة القائمتان بالفعل.

المنع المذكور[١]، وهذا المنع سيشمل الحرام الواقعي والمباح الواقعي أيضاً، اذا كان محتمل الحرمة للمكلف، وفي حالة شموله للمباح الواقعي لا يكون منافياً لاباحته؛ لأنّه ـ كما قلنا ـ لم ينشأ عن مبغوضية نفس متعلَّقه، بل عن مبغوضية المحرمات الواقعية، والحرص على ضمان اجتنابها[٢].

وأمّا إذا كانت الاباحة الواقعية ذاتَ مِلاك اقتضائي، فهي تدعو ـ خلافاً للحرمة ـ الى الترخيص في كلٍّ ما يحتمل إباحته، لا لأنَّ كل ما يحتمل إباحته ففيه مِلاك الاباحة، بل لضمان إطلاق العَنان في المباحات الواقعية الموجودة ضمن محتملات الاباحة، فهو ترخيص ظاهري ناشئ عن المِلاك الاقتضائي للمباحات الواقعية والحرص على تحقيقه، وفي هذه الحالة يزن المولى درجة اهتمامه بمحرماته ومباحاته، فإنْ كان المِلاك الاقتضائي في الإباحة أقوىٰ وأهمّ، رخَّص في المحتملات، وهذا الترخيص سيشمل المباح الواقعي والحرام الواقعي إذا كان محتمل الاباحة، وفي حالة شموله للحرام الواقعي، لا يكون منافياً لحرمته؛ لأنّه لم ينشأ عن ملاك للاباحة في نفس متعلَّقه، بل عن ملاك الاباحة في المباحات الواقعية، والحرص على ضمان ذلك الملاك، واذا كان ملاك المحرمات الواقعية أهمّ، منع من الاقدام في المحتملات؛ ضماناً للمحافظة على الأهمّ.

تعريف المصنف للحكم الظاهري.

وهكذا يتضح: أنَّ الاحكام الظاهرية خطابات تعيِّن الأَهم من الملاكات والمبادئ الواقعية، حين يتطلّب كلُّ نوع منها الحفاظ عليه بنحوٍ ينافي ما يضمن به

١). لأنَّ ما ليس له اقتضاء لا يتقدّم على ما له اقتضاء.

٢). أي: أنَّ مفسدة الخمر مثلاً التي هي ملاك تشريع الحرمة الواقعيّة، هي نفسها الموجبة لتشريع الحكم الظاهري بحرمة مشكوك الخمريّة.

الحفاظ على النوع الآخر.

وبهذا اتضح الجواب على الاعتراض الثاني، وهو: أنَّ الحكم الظاهريّ يؤدي الى تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة؛ فإنَّ الحكم الظاهري وإنْ كان قد يسبب ذلك، ولكنه إنما يسببه من أجل الحفاظ على غرض أهمّ[١].

● شبهة [عدم] تنجُز الواقع المشكوك

ردّ النائيني شبهةَ عدم تنجيز الحكم الظاهري للحكم الواقعي المشكوك.

واما الاعتراض الثالث، فقد أُجيب [عنه][٢] بأنَّ تصحيح العقاب على التكليف الواقعي الذي أخبر عنه الثقة بلحاظ حجية خبره، لا ينافي قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنَّ المولى حينما يجعل خبر الثقة حجة يعطيه صفة العلم والكاشفية اعتباراً على مسلك الطريقية المتقدم، وبذلك يخرج التكليف الواقعي عن دائرة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّه يصبح معلوماً بالتعبد الشرعي، وإن كان مشكوكاً وجداناً.

مناقشة المصنف‏ لرد النائيني.

ونلاحظ على ذلك: أنَّ هذه المحاولة إذا تمت، فلا تجدي في الاحكام الظاهرية المجعولة في الأُصول العملية غير المحرِزة[٣] كأصالة الاحتياط، على أنَّ المحاولة غير تامة، كما يأْتي إن شاء الله تعالى[٤].

---

١). وتفويته لأجلِ ذلك أمرٌ عقلائي لا قبح فيه.
٢). أجود التقريرات ٣/١٩ ـ ٢١.
٣). إذ لم يُعْطَ الاحتمال فيها صفة العلم والكاشفية اعتباراً، وقد يقال: إنّه لا يتمّ في مطلق الأصول العملية؛ إذ لم تجعل فيها الكاشفية، والا كانت من الأمارات.
٤). في ص ٧٩.

الصحيح في ردّ شبهةِ عدم تنجز الواقع المشكوك.

والصحيح: أنّه لا موضوع لهذا الاعتراض على مسلك حق الطاعة[١]؛ لما تقدم من أنَّ هذا المسلك المختار يقتضي إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأساً[٢].

وقد تلخّص مما تقدم: أنَّ جعل الاحكام الظاهرية ممكن.

● الأمارات والاصول[٣]

تنقسم الاحكام الظاهرية الى قسمين:

الحكم الظاهري قسمان: الحجية والأصل العملي.

احدهما: الاحكام الظاهرية التي تجعل لاحراز الواقع، وهذه الاحكام تتطلب وجود طريق ظنّي له درجة كشف عن الحكم الشرعي، ويتولّى الشارع الحكم على طبقه بنحو يلزم على المكلف التصرف بموجبه[٤]، ويسمّىٰ الطريق بالأمارة، ويسمّىٰ الحكم الظاهري بالحجية، من قبيل حجية خبر الثقة.

والقسم الآخر: الأحكام الظاهريّة التي تجعل لتقرير الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك، ولا يراد بها احرازه، وتسمّىٰ بالاصول العملية.

النائيني: الفرق بين الأمارة والأصل صياغي تعبيري.

ويبدو من مدرسة المحقق النائينيّ ﷺ[٥] التمييز بين هذين القسمين على أساس ما هو المجعول الاعتباري في الحكم الظاهري، فإن كان المجعول هو

---

١). إذ على هذا المسلك لا يتوقف تنجز التكليف على العلم، بل يتنجّز حتىٰ بالظن والاحتمال.
٢). أي: وصحة الاشكال متوقفة عليها.
٣). البحث هنا عن الفرق بين الأمارة والأصل العملي، وهل هو فرق صياغي تعبيري أو حقيقيّ معنوي؟
٤). أي: بموجب ذلك الطريق الكاشف عن الحكم الشرعي كشفاً ظنيّاً.
٥). فوائد الأصول ٤٨٤/٤، أجود التقريرات ١٢٩/٤ ـ ١٣٠.

الطريقية والكاشفية، دخل المورد في الأمارات، وإذا لم يكن المجعول ذلك، وكان الجعل في الحكم الظاهري متجهاً الى إنشاء الوظيفة العملية، دخل في نطاق الأُصول، وفي هذه الحالة إذا كان إنشاء الوظيفة العملية بلسان تنزيل مؤدّىٰ الأصل منزلة الواقع في الجانب العملي[1]، أو تنزيل نفس الاصل أو الاحتمال المقوِّم له منزلة اليقين في جانبه العملي لا الإحرازي[2]، فالاصل تنزيلي أو أصل محرز، وإذا كان بلسان تسجيل وظيفة عملية محددة بدون ذلك، فالأصل أصل عملي صرف[3].

تنويع الأصل لدىٰ النائيني الى: تنزيلي، ومحرز، وبحت.

وهذا يعني: أنَّ الفرق بين الأمارات والأصول ينشأ من كيفية صياغة الحكم الظاهري في عالم الجعل والاعتبار.

ولكن التحقيق: أنَّ الفرق بينهما أعمق من ذلك؛ فإنَّ روح الحكم الظاهري في موارد الأمارة تختلف عن روحه في موارد الأصل، بقطع النظر عن نوع الصياغة، وليس الاختلاف الصياغي المذكور إلّا تعبيراً عن ذلك الاختلاف الأعمق في الروح بين الحكمين.

المصنف‌ﷺ: الفرق بين الأمارة والأصل حقيقي معنوي.

وتوضيح ذلك: أنـّا عرفنا سابقاً أنَّ الاحكام الظاهرية، مردُّها الى خطابات تعيِّن الأهمَّ من الملاكات والمبادئ الواقعية، حين يتطلَّب كلُّ نوع منها ضمان الحفاظ عليه بنحو ينافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر، وكلُّ ذلك يحصل نتيجة الاختلاط بين الأنواع عند المكلف، وعدم تمييزه المباحات عن المحرمات

---

١).كما في أصالة الطهارة والحلّ، فمفادهما: أنَّ ما تشك في طهارته وحليته بمنزلة الطاهر والحلال الواقعي.

٢).كما في الاستصحاب، فإنه منزل منزلة العلم من حيثُ الجريُ العمليُ لا من حيثُ الكاشفية.

٣).كأصالة البراءة والاحتياط.

مثلاً، والأهمية التي تستدعي جعل الحكم الظاهري وفقاً لها، **تارة** تكون بلحاظ الاحتمال، **وأخرى** بلحاظ المحتمل، **وثالثة** بلحاظ الاحتمال والمحتمل معاً؛ فإنَّ شكَّ المكلَّف في الحكم يعني وجود احتمالين أو اكثر في تشخيص الواقع المشكوك، وحينئذٍ فإنْ قُدِّمت بعض المحتملات على البعض الآخر، وجُعل الحكم الظاهري وفقاً لها لقوة احتمالها وغلبة مصادفته للواقع، بدون أخذ نوع المحتمل بعين الاعتبار، فهذا هو معنى الأهمية بلحاظ الاحتمال، وبذلك يُصبح الاحتمال المقدَّم أمارة، سواء كان لسانُ الانشاء والجعل للحكم الظاهري لسانَ جعل الطريقية، أو وجوبَ الجري على وفق الأمارة، وإنْ قُدِّمت بعض المحتملات على البعض الآخر لأهمية المحتمل، بدون دخل لكاشفية الاحتمال في ذلك، كان الحكم من الأصول العملية البحتة، كأصالة الإباحة وأصالة الاحتياط الملحوظ في [إحداهما] أهمّية الحكم الترخيصي المحتمل، وفي [الأُخرىٰ] أهمية الحكم الالزامي المحتمل، بقطع النظر عن درجة الاحتمال، سواء كان لسان الانشاء والجعل للحكم الظاهري لسان تسجيل وظيفة عملية، أو لسان جعل الطريقيّة، وإنْ قُدِّمت بعض المحتملات على البعض الآخر بلحاظ كلا الأمرين من الاحتمال والمحتمل، كان الحكم من الأصول العملية التنزيلية أو المحرزة كقاعدة الفراغ.

الأصل العملي في رأي المصنف‏ قسمان: اصل بحت، وأصل تنزيلي أو محرز.

نعم الأنسب[1] في موارد التقديم بلحاظ قوة الاحتمال أنْ يُصاغ الحكم الظاهري بلسان جعل الطريقية[2]، والأنسب في موارد التقديم بلحاظ قوة

---

١). أي: الأنسب في مقام التعبير والصياغة.

٢). كأنْ يقول الشارع: جعلت الامارة علماً وكاشفاً؛ فإنَّ هذه الصياغة تناسب قوّة احتمال كاشفية الأمارة عن مؤدّاها.

المحتمل أنْ يصاغ بلسان تسجيل الوظيفة[١]، لا أنَّ هذا الاختلاف الصياغي هو جوهر الفرق بين الأمارات والاصول

● التنافي بين الاحكام الظاهرية

عرفنا سابقاً: أنَّ الأحكام الواقعيّة المتغايرة نوعاً كالوجوب والحرمة والاباحة متضادة، وهذا يعني: أنَّ من المستحيل أنْ يثبت حكمان واقعيّان متغايران على شيء واحد، سواء علم المكلف بذلك أو لا؛ لاستحالة اجتماع الضدين في الواقع، والسؤال هنا هو: أنَّ اجتماع حكمين ظاهريين متغايرين نوعاً، هل هو معقول أو لا؟ فهل يمكن أنْ يكون مشكوك الحرمة حراماً ظاهراً ومباحاً ظاهراً في نفس الوقت؟

إمكان اجتماع حكمين ظاهريين متغايرين على رأي الخوئي قُدِّسَ سِرُّه.

والجواب على هذا السؤال يختلف باختلاف المبنىٰ في تصوير الحكم الظاهري والتوفيق بينه وبين الاحكام الواقعية؛ فإنْ أخذنا بوجهة النظر القائلة بأنَّ مبادئ الحكم الظاهري ثابتة في نفس جعله لا في متعلقه[٢]، أمكن جعل حكمين ظاهريين بالإباحة والحرمة معاً، على شرط أنْ لا يكونا واصلين معاً[٣]؛ فإنّه في حالة عدم وصول كليهما معاً، لا تنافي بينهما لا بلحاظ نفس الجعل؛ لأنّه مجرد اعتبار، ولا بلحاظ المبادئ؛ لأنَّ مركزها ليس واحداً، بل مبادئ كل حكم في نفس جعله لا في متعلَّقه، ولا بلحاظ عالم الامتثال والتنجيز والتعذير؛ لأنَّ أحدهما على

١). كأن يقول المولىٰ: جعلت الطهارة والحلية وظيفتك العمليّة؛ فإنَّ هذا التعبير هو المناسب لملاحظة قوّة المحتمل.

٢). وهو مبنىٰ المحقق الخوئي المتقدم في ص ٣٠.

٣). وهذا يتحقق في صورة وصول أحدهما فقط، كما يتحقق في صورة عدم وصول كلٍّ منهما معاً.

الاقل غير واصل، فلا أثر عملي له، وأمّا في حالة وصولهما معاً، فهما متنافيان متضادان[١]؛ لأنَّ أحدهما ينجِّز والآخر يؤمِّن.

استحالة اجتماع حكمين ظاهريين متغايرين على رأي المصنف.

وأما على مسلكنا في تفسير الاحكام الظاهرية وأنّها خطابات[٢] تحدد ما هو الأهم من الملاكات الواقعية المختلطة، فالخطابان الظاهريان المختلفان، كالاباحة والمنع متضادان بنفسيهما، سواء وصلا الى المكلف أو لا؛ لأن الاول يثبت أهمية ملاك المباحات الواقعية، والثاني يثبت أهمية ملاك المحرمات الواقعية، ولا يمكن أنْ يكون كلّ من هذين الملاكين أهمَّ من الآخر[٣]، كما هو واضح.

● وظيفة الاحكام الظاهرية

الأحكام الظاهرية أحكام طريقيّة لا حقيقيّة.

وبعد أنْ اتضح أنَّ الاحكام الظاهرية خطابات لضمان ما هو الأهم من الاحكام الواقعية ومبادئها، وليس لها مبادئ في مقابلها، نخرج من ذلك بنتيجة، وهي: أنَّ الخطاب الظاهري وظيفته التنجيز والتعذير بلحاظ الاحكام الواقعية المشكوكة، فهو ينجِّز تارة ويعذر أُخرى[٤]، وليس موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بوجوب الطاعة في مقابل الاحكام الواقعية؛ لأنه ليس له مبادئ خاصة به وراء مبادئ الاحكام الواقعية، فحين يحكم الشارع بوجوب الاحتياط ظاهراً، يستقلّ

١). أي: بلحاظ عالم الامتثال والتنجيز والتعذير.
٢). هذا ومثله ممّا سيأتي تسامح في التعبير، فقد تقدّم من المصنف في الحلقة الأولىٰ أنَّ الحكم ليس هو الخطاب، وإنما هو مدلول الخطاب.
٣). أي: أنَّ تشريع كلا الحكمين يلزم منه كون الملاك الأهم هو المصلحة والمفسدة معاً، وهو غير معقول في نفسه حتىٰ إذا لم يصل أيّ منهما.
٤). أي: أنَّ وظيفة الحكم الظاهري هي تنجيز الحكم الواقعي في صورة الإصابة والتعذير عنه في صورة الخطأ.

العقل بلزوم التحفظ على الوجوب الواقعي المحتمل[١]، واستحقاق العقاب على عدم التحفظ عليه، لا على مخالفة نفس الحكم بوجوب الاحتياط بما هو[٢]، وهذا معنى ما يقال من أنَّ الاحكام الظاهرية طريقية[٣] لا حقيقية، فهي مجرد وسائل وطرق لتسجيل الواقع المشكوك وادخاله في عهدة المكلف، ولا تكون هي بنفسها موضوعاً مستقلاً للدخول في العهدة؛ لعدم استقلالها بمبادئ في نفسها، ولهذا فإنَّ من يخالف وجوب الاحتياط في مورد ويتورط نتيجة لذلك في ترك الواجب الواقعي، لا يكون مستحقاً لعقابين بلحاظ مخالفة الوجوب الواقعي ووجوب الاحتياط الظاهري، بل لعقاب واحد، وإلّا لكان حاله أشدَّ ممن ترك الواجب الواقعي، وهو عالم بوجوبه، وأمّا الاحكام الواقعية فهي احكام حقيقية لا طريقية، بمعنى: أنَّ لها مبادئ خاصة بها، ومن أجل ذلك تشكّل موضوعاً مستقلاً للدخول في العهدة، ولحكم العقل بوجوب امتثالها واستحقاق العقاب على مخالفتها.

● التصويب بالنسبة الى بعض الاحكام الظاهرية[٤]

تقدم أنَّ الأحكام الواقعية محفوظة ومشتركة بين العالم والجاهل، واتضح

---

١). أو الحرمة الواقعية المحتملة.

٢). أي: أنَّ العقل يحكم بلزوم التحفظ على ملاك الحكم الإلزامي الواقعي المحتمل، وأن المكلّف يستحق العقاب على عدم التحفظ عليه، لا على مخالفة الحكم الظاهري بوجوب الاحتياط.

٣). أي: ليست ناشئة من مبادئ في متعلّقاتها.

٤). المراد بهذه الأحكام: الأصول العملية الجارية في الشبهات الموضوعيّة دون الحكميّة.

الآخوند: الاصول الموضوعية حاكمة على أدلة الاحكام الواقعية.

أنَّ الاحكام الظاهرية تجتمع مع الاحكام الواقعية على الجاهل دون منافاة بينهما، وهذا يعني: أنَّ الحكم الظاهريّ لا يتصرف في الحكم الواقعي[١]، ولكن هناك من ذهب[٢] الى أنَّ الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية[٣] كأصالة الطهارة تتصرف في الاحكام الواقعية، بمعنى: أنَّ الحكم الواقعي بشرطية الثوب الطاهر في الصلاة مثلاً، يتسع ببركة أصالة الطهارة، فيشمل الثوب [المشكوك] طهارته، الذي جرت فيه أصالة الطهارة، حتى لو كان نجساً في الواقع[٤]، وهذا نحو من التصويب يُنتج أنَّ الصلاة في مثل هذا الثوب تكون صحيحة واقعاً، ولا تجب اعادتها على القاعدة؛ لأنَّ الشرطية قد اتسع موضوعها، وتقريب ذلك: أنَّ دليل أصالة الطهارة بقوله: (كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر) يعتبر حاكماً على دليل شرطية الثوب الطاهر في الصلاة؛ لأنَّ لسانه لسان توسعة موضوع ذلك الدليل وإيجاد فرد [ثانٍ][٥] له، فالشرط موجود اذن[٦]، وليس الأمر كذلك لو ثبتت طهارة الثوب بالأمارة فقط؛ لأنَّ مُفاد دليل حجية الأمارة ليس جعل الحكم المماثل، بل جعل الطريقية والمنجِّزية، فهو بلسانه لا يُوسِّع موضوع دليل الشرطية؛ لأنَّ موضوع

---

١). أي: لا يلزم من تشريع الحكم الظاهري في مورد تغيّر حكمه الواقعي.

٢). الآخوند الخراساني، كفاية الاصول ص ٨٦، وسيذكر هذا الرأي ثانية في بحث دلالة الأوامر الظاهرية على الاجزاء ص ٣٥٢.

٣). دون الجارية في الشبهات الحكمية، فلو شك في بقاء وجوب صلاة الجمعة في زماننا هذا، فاستصحب الوجوب، وأدّيت الجمعة، ثم انكشف وجوب الظهر واقعاً، فلا إجزاء، بل يلزم الاتيان بالظهر.

٤). أي: أنَّ شرط صحة الصلاة سيكون هو الأعم من الثوب الطاهر واقعاً والطاهر ظاهراً.

٥). وهو الثوب الطاهر ظاهراً، والوجه في هذه الحكومة أنه مع عدمها يكون تشريع قاعدة الطهارة لغواً وبلا فائدة.

٦). وعليه يحكم بصحة الصلاة فيه، نعم، بعد الفراغ من الصلاة واتضاح نجاسة الثوب، ترتفع الطهارة الظاهرية بسبب زوال موضوعها وهو الشك، فيلزم تحصيل الطهارة للصلاة التالية.

دليلها الثوب الطاهر، وهو لا يقول: هذا طاهر[١]، بل يقول: هذا محرز الطهارة بالأمارة، فلا يكون حاكماً.

وعلى هذا الاساس فصّل صاحب الكفاية بين الأمارات والأصول المنقّحة للموضوع، فبنىٰ على أنّ الاصول الموضوعية توسع دائرة الحكم الواقعي المترتب على ذلك الموضوع دون الأمارات، وهذا غير صحيح[٢]، وسيأتي بعض الحديث عنه إن شاء الله تعالى[٣].

● القضية الحقيقية والخارجية للاحكام

مرَّ بنا في الحلقة السابقة أنَّ الحكم **تارة** يجعل على نهج القضية الحقيقية، **وأُخرى** يجعل على نهج القضيّة الخارجية، والقضية الخارجية هي: القضية التي يَجعل فيها الحاكم حكمه على أفراد موجودة فعلاً في الخارج في زمان إصدار الحكم، أو في أيّ زمان آخر، فلو أُتيح لحاكم أنْ يعرف بالضبط من وُجد ومن هو

تعريف القضيّة الخارجية.

---

١). أي: أنَّ الامارة الحجة لا تثبت طهارة ظاهرية مقابل الطهارة الواقعية، وانما تكشف عن طهارة الثوب وهي قد تصيبها وقد تخطئها، فيكون الشرط منحصراً بالطهارة الواقعيّة، فيلزم بطلان الصلاة عند انكشاف خطأ الأمارة.

٢). بل الصحيح في رأي المصنف‌ﷺ: أنه لا فرق بين الاصول والأمارات في عدم صحة العمل عند انكشاف مخالفة مؤدّىٰ الأمارة والأصل للواقع.

٣). لم يتحدث المصنف‌ﷺ عن ذلك، ولكنه في مبحث (دلالة الأوامر الظاهرية على الاجزاء) ذكر: أنَّ دفع هذا الرأي يتمّ بالتمييز بين الحكومة الواقعية والظاهرية، فالحكومة الواقعية هي التي لم تقيَّد بانكشاف الخلاف، كحكومة دليل (الطواف بالبيت صلاة) الموسعة لموضوع شرائط الصلاة وتعميمها للطواف حقيقة، واما الحكومة الظاهرية، فهي المقيدة بعدم انكشاف الخلاف، كقاعدة الطهارة، فان دليلها لا يثبت طهارة واقعية، بل يامر بترتيب آثار الطهارة، ما لم ينكشف الخلاف، فاذا انكشف لم تترتب تلك الاثار منذ البداية، فلا إجزاء (الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ٢/٤١٧).

موجود، ومن سوف يوجد في المستقبل من العلماء، فأشار اليهم جميعاً، وأمر باكرامهم، فهذه قضية خارجية.

والقضية الحقيقية هي: القضية التي يلتفت فيها الحاكم الى تقديره و ذهنه بدلاً عن الواقع الخارجي، فيشكل قضية شرطية شرطها هو الموضوع المقدر الوجود، وجزاؤها هو الحكم، فيقول: إذا كان الانسان عالماً فأكْرمه، واذا قال: أكْرم العالم، قاصداً هذا المعنى، فالقضية ـ روحاً ـ شرطية، وإنْ كانت ـ صياغةً ـ حملية.

تعريف القضيّة الحقيقية.

وهناك فوارق بين القضيتين، منها ما هو نظريّ، و منها ما يكون له مغزىً عملي.

فمن الفوارق: أنّنا بموجب القضية الحقيقية[1] نستطيع أنْ نشير الى أي جاهل، ونقول: لو كان هذا عالماً لوجب اكرامه؛ لأنّ الحكم بالوجوب ثبت على الطبيعة المقدرة، وهذا[2] مصداقها، وكلّما صدق الشرط صدق الجزاء، خلافاً للقضية الخارجية التي تعتمد على الاحصاء الشخصي للحاكم؛ فإنّ هذا الفرد الجاهل ليس داخلاً فيها، لا بالفعل، ولا على تقدير أنْ يكون عالماً؛ أمّا الأول فواضح، وأما الثاني؛ فلأنّ القضية الخارجية ليس فيها تقدير وافتراض، بل هي تنصَبُّ على موضوع ناجز[3].

ومن الفوارق[4]: أنّ الموضوع في القضية الحقيقية وصف كلي دائماً

١). أي: قضيّة (أكرم العالم)، وهذا الفارق نظري.
٢). أي: الجاهل الذي نفترضه عالماً.
٣). وهو الذات التي لا يمكن فيها الافتراض والتقدير؛ لأنّ التقدير يمكن في العنوان الكلّي؛ إذ ينصبّ الحكم على ما يفرض انطباق ذلك العنوان الكلي عليه.
٤). وهذا فارق نظري أيضاً، أشار اليه وللثالث النائيني في (فوائد الأصول ١/٢٧٦ ـ ٢٧٧).

يفترض وجوده فيرتب عليه الحكم، سواء كان وصفاً عَرَضيّاً كالعالم، أو ذاتياً كالانسان، وأمّا الموضوع في القضية الخارجية فهو الذوات الخارجية، أي: ما يقبل أنْ يشار اليه في الخارج بلحاظ أحد الأزمنة، ومن هنا استحال التقدير والافتراض فيها؛ لأنَّ الذات الخارجية وما يقال عنه (هذا) خارجاً، لا معنى لتقدير وجوده، بل هو محقق الوجود؛ فإنْ كان وصف ما دخيلاً في ملاك الحكم في القضية الخارجية، تصدّى المولى نفسه لإحراز وجوده، كما إذا أراد أنْ يحكم على ولده بوجوب إكرام أبناء عمه، وكان لتدينهم دخل في الحكم، فإنّه يتصدّى بنفسه لاحراز تدينهم، ثم يقول: أكرم أبناء عمك كلَّهم أو إلّا زيداً، تبعاً لما أحرزه من تدينهم كلاً أو جُلّاً.

وأما إذا قال: أكرم أبناء عمك إن كانوا متدينين، فالقضية شرطية وحقيقية من ناحية هذا الشرط؛ لأنه قد افترض وقدر[1].

ومن الفوارق[2] المترتبة على ذلك: أنَّ الوصف الدخيل في الحكم في باب القضايا الحقيقية اذا انتفىٰ ينتفي الحكم؛ لأنه مأخوذ في موضوعه، وإنْ شئت قلت: لأنه شرط، والجزاء ينتفي بانتفاء الشرط، خلافاً لباب القضايا الخارجية؛ فإنَّ الأوصاف ليست شروطاً، وإنما هي امور يتصدّىٰ المولى لاحرازها، فتدعوه الى جعل الحكم، فإذا احرز المولى تديُّن أبناء العم، فحكم بوجوب اكرامهم على نهج القضية الخارجية، ثبت الحكم ولو لم يكونوا متدينين في الواقع[3]، وهذا

---

١). وأما من ناحية الموضوع فهي قضيّة خارجيّة؛ لأنَّ الحكم فيها منصبّ على الذوات.
٢). هذا فارق عمليّ.
٣). لأنَّ التديّن لم يؤخذ شرطاً في الحكم، حتىٰ يزول الحكم بزواله.

معنى أنَّ الذي يتحمل مسؤولية تطبيق الوصف على أفراده هو المكلف في باب القضايا الحقيقية للأحكام، وهو المولىٰ في باب القضايا الخارجية لها.

تعلّق الأحكام بالصور الذهنية.

وينبغي أنْ يعلم أنَّ الحاكم ـ سواء كان حكمه على نهج القضية الحقيقية أو على نهج القضية الخارجية، وسواء كان حكمه تشريعياً، كالحكم بوجوب الحج على المستطيع، أو تكوينياً وإخبارياً، كالحكم بأنَّ النار محرقة، أو أنّها في الموقد ـ إنّما يصُبُّ حكمه في الحقيقة على الصورة الذهنية[1]، لا على الموضوع الحقيقي[2] للحكم؛ لأنَّ الحكم لما كان أمراً ذهنيّاً فلا يمكن أنْ يتعلّق إلّا بما هو حاضر في الذهن، وليس ذلك إلّا الصورة الذهنية، وهي[3] وإنْ كانت مباينة للموضوع الخارجي بنظر، ولكنها عينه بنظر آخر، فأنت إذا تصورت النار، ترى بتصورك ناراً، ولكنك إذا لاحظت بنظرة ثانية [ذهنَكَ]، وجدت فيه صورة ذهنية للنار، لا النار نفسها، ولمّا كان ما في الذهن عين الموضوع الخارجي بالنظر التصوري وبالحمل الأولي، صَحَّ أنْ يُحكم عليه بنفس ما هو ثابت للموضوع الخارجي من خصوصيات كالاحراق بالنسبة الى النار، وهذا يعني: أنّه يكفي في إصدار الحكم على الخارج إحضار صورة ذهنية تكون بالنظر التصوري عينَ الخارج، وربط الحكم بها، وإنْ كانت بنظرة ثانوية فاحصة وتصديقية ـ أي بالحمل

١). ذهب الى ذلك السيد محمّد الفشاركي (ت ١٣١٦هـ)، وقد نسبه اليه الشيخ عبد الكريم الحائري في (درر الفوائد ١/٣٥١).

٢). المناسب: لا علىٰ الموضوع الخارجي.

٣). دفع دخل تقديره: كيف تتعلق الاحكام بالصور الذهنية، مع أنها ليست محطّاً للآثار المطلوبة؟ ودفعه: لما كانت الصورة الذهنية بنظرة أولية غير فاحصة هي عين الخارج، أمكن صبّ الحكم عليها بهذا اللحاظ.

الشايع ـ مغايرة للخارج.

● **تنسيق البحوث المقبلة:**

وسوف نتحدث فيما يلي ـ وفقاً لما تقدّم في الحلقتين السابقتين ـ عن حجية القطع أولاً، باعتباره عنصراً مشتركاً عاماً، ثم عن العناصر المشتركة التي تتمثل في أدلة مُحرزة، وبعد ذلك عن العناصر المشتركة التي تتمثل في أصول عملية، وفي الخاتمة نعالج حالات التعارض إن شاء الله تعالى.

العناصِرُ المشتركة في عمليةِ الاسْتِنباط

حُجية القطع.

الادلة المحرزة.

الاصول العملية.

حالات التعارض.

حجية القَطع

تقدم في الحلقة السابقة: أنَّ للمولى الحقيقي سبحانه وتعالى حقَّ الطاعة بحكم مولويته، والمتيَقَّن من ذلك هو: حق الطاعة في التكاليف المقطوعة، وهذا هو معنى منجِّزية القطع، كما أنَّ حق الطاعة هذا لا يمتدُّ الى ما يقطع المكلف بعدمه من التكاليف جزماً، وهذا معنى معذِّرية القطع، والمجموع من المنجِّزية والمعذِّرية هو ما نقصده بالحجية.

ثبوت الحجّية لمطلق الانكشاف على رأي المصنف ﵀.

كما عرفنا سابقاً: أنَّ الصحيح في حق الطاعة شموله للتكاليف المظنونة والمحتملة أيضاً، فيكون الظن والاحتمال منجِّزاً أيضاً، ومن ذلك يستنتج: أنَّ المنجزية موضوعها مطلق انكشاف التكليف، ولو كان انكشافاً احتمالياً؛ لِسَعَة دائرة حق الطاعة، غير أنَّ هذا الحقَّ وهذا التنجيز يتوقف على عدم حصول مُؤَمِّن من قِبَل المولى نفسِه في مخالفة ذلك التكليف، وذلك بصدور ترخيص جادّ منه في مخالفة التكليف المنكشِف؛ إذ من الواضح أنه ليس لشخص حقُّ الطاعة لتكليفه والإدانةِ بمخالفته، إذا كان هو نفسُه قد رخَّص بصورة جادة في مخالفته.

أمّا متى يتأتّى للمولى أن يُرخِّص في مخالفة التكليف المنكشِف بصورة

جادة؟

فالجواب على ذلك: أنَّ هذا يتأتّى للمولى بالنسبة الى التكاليف المنكشِفة بالاحتمال أو الظن، وذلك بجعل حكم ظاهريّ ترخيصي في موردها، كأصالة الإباحة والبراءة[١]، ولا تنافيَ بين هذا الترخيص الظاهري والتكليف المحتمل أو المظنون؛ لما سبق من التوفيق بين الاحكام الظاهرية والواقعية، وليس الترخيص الظاهري هنا هَزْلياً، بل المولى جادٌّ فيه؛ ضماناً لما هو الأهمّ من الأغراض والمبادئ الواقعية.

إمكان الترخيص في التكاليف المنكشفة بالظن والاحتمال.

وأمّا التكليف المنكشِف بالقطع، فلا يُمكن ورود المؤمِّن من المولى بالترخيص الجاد في مخالفته؛ لأنَّ هذا الترخيص إما حكم واقعي حقيقي[٢]، وإما حكم ظاهري طريقي[٣]، وكلاهما مستحيل، والوجه في استحالة الأول: أنه يلزم اجتماع حكمين واقعيين حقيقيين متنافيين في حالة كون التكليف المقطوع ثابتاً في الواقع، ويلزم اجتماعهما على أيّ حال[٤] في نظر القاطع؛ لأنه يرى مقطوعه[٥] ثابتاً دائماً، فكيف يُصدق بذلك[٦]؟ والوجه في استحالة الثاني: أنَّ الحكم الظاهري ما يُؤخذ في موضوعه الشك، ولا شكَّ مع القطع، فلا مجال لجعل الحكم الظاهري.

استحالة الترخيص في مخالفة التكليف المقطوع.

---

١). مصطلح أصالة الإباحة يستعمل في حال احتمال الحرمة، ولا يستعمل عند احتمال الوجوب، وأما مصطلح أصالة البراءة فإنه يُستعمل في كلتا الحالتين.
٢). أي: ناشئ من مبادئ خاصة به ثابتة في متعلّقه.
٣). أي: ناشئ من مبادئ الحكم الواقعي.
٤). أي: سواء كان القطع مصيباً للواقع أم لا.
٥). أي: الحكم الذي قطع به.
٦). أي: بترخيص المولى في مخالفة الحكم الذي يقطع به ويراه ثابتاً.

شبهة إمكان الترخيص في مخالفة التكليف المقطوع.

وقد يناقش في هذه الاستحالة بأنّ الحكم الظاهري كمصطلحٍ متقوِّمٍ بالشك، لا يمكن أنْ يوجد في حالة القطع بالتكليف، ولكن لماذا لا يمكن أنْ نفترض ترخيصاً يحمل روح الحكم الظاهري، ولو لم يُسَمَّ بهذا الاسم اصطلاحاً؟ لأنّنا عرفنا سابقاً: أنَّ روح الحكم الظاهري هي: أنّه خطاب يُجعل في موارد اختلاط المبادئ الواقعية، وعدم تمييز المكلّف لها؛ لضمان الحفاظ على ما هو أهمّ منها، فإذا افترضنا أنَّ المولى لاحظ كثرة وقوع القاطعين بالتكاليف في الخطأ وعدم التمييز بين موارد التكليف وموارد الترخيص، وكانت مِلاكات الاباحة الاقتضائية تستدعي الترخيص في مخالفة ما يُقطع به من تكاليف؛ ضماناً للحفاظ على تلك المِلاكات، فلماذا لا يُمكن صدور الترخيص حينئذٍ[1]؟

ردّ الشبهة المذكورة.

والجواب على هذه المناقشة: أنَّ هذا الترخيص لمّا كان من أجل رعاية الاباحة الواقعيّة في موارد خطأ القاطعين، فكلُّ قاطعٍ يعتبر نفسه غيرَ مقصود جداً بهذا الترخيص؛ لأنّه يرى قطعه بالتكليف مصيباً[2]، فهو بالنسبة اليه ترخيص غير جادّ[3]، وقد قلنا فيما سبق: إنَّ حق الطاعة والتنجيز متوقف على عدم الترخيص الجادّ في المخالفة.

ويتلَخَّص من ذلك:

اولاً: أنَّ كلَّ انكشاف للتكليف منجِّز، ولا تختصُّ المنجزيَّة بالقطع؛ لسَعَة دائرة حق الطاعة.

---

١). أي: في موارد القطوع الخاطئة، بأن يقول المولى: جعلت الإباحة في موارد القطع غير المصيب.
٢). إذ القاطع لا يحتمل لحظةً أنَّ قطعه غير مصيب، وإلّا لم يكن قاطعاً.
٣). فيبقى ما قطع به من التكاليف داخلاً في حق الطاعة ومنجزاً عليه.

وثانياً: أنَّ هذه المنجزية مشروطة بعدم صدور ترخيص جادٍّ من قبل المولى في المخالفة.

وثالثاً: أنَّ صدور مثل هذا الترخيص معقول في موارد الانكشاف غير القطعي، ومستحيل في موارد الانكشاف القطعي، ومن هنا يقال: إنَّ القطع لا يُعقل سلب المنجزية عنه، بخلاف غيرِه من المنجِّزات.

هذا هو التصور الصحيح لحجية القطع ومنجزيته[١]، ولعدم إمكان سلب هذه المنجزية عنه[٢].

المشهور: الحجّية من خواصّ القطع.

غير أنَّ المشهور لهم تصور مختلف، فبالنسبة الى أصل المنجزية، ادعوا أنّها من لوازم القطع بما هو قطع[٣]، ومن هنا آمنوا بانتفائها عند انتفائه، وبما أسْموه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وبالنسبة الى عدم إمكان سلب المنجزية وردع المولى عن العمل بالقطع، برهنوا على استحالة ذلك بأنَّ المكلَّف إذا قطع بالتكليف، حكم العقل بقبح معصيته، فلو رخَّص المولى فيه لكان ترخيصاً في المعصية القبيحة عقلاً، والترخيص في القبيح محال ومنافٍ لحكم العقل.

مناقشة المصنف‌ﷺ لرأي المشهور.

أمّا تصورهم بالنسبة الى المنجّزية، فجوابه: أنَّ هذه المنجزية إنّما تثبت في موارد القطع بتكليف المولى، لا القطع بالتكليف من أيّ أحد، وهذا يفترض مولىً في الرتبة السابقة، والمولوية معناها: حق الطاعة [وتنجُّزه] على المكلَّف، فلابد

---

١). وأنَّ مردّها الى ثبوت حق الطاعة للمولىٰ في التكاليف المنكشفة مطلقاً.

٢). وأنَّ مردّه الى أنَّ الترخيص الواقعي غير معقول؛ للزوم اجتماع المتنافيين إما واقعاً أو في نظر القاطع، وأنَّ الترخيص الظاهري غير ممكن؛ لعدم تحقق موضوعه وهو الشك؛ إذ لا شكَّ مع القطع.

٣). أي: بما هو كاشف تام، وأنها ليست من لوازم مطلق الانكشاف وإن لم يكن تامّاً.

من تحديد دائرة حق الطاعة المقوِّم لمولوية المولى في الرتبة السابقة، وهل يختص بالتكاليف المعلومة أو يعمُّ غيرها؟

وأمّا تصورهم بالنسبة الى عدم إمكان الردع، فجوابه: أنَّ مناقضة الترخيص لحكم العقل وكونه ترخيصاً في القبيح، فرع أنْ يكون حقُّ الطاعة غيرَ متوقف على عدم ورود الترخيص من قبل المولى، وهو متوقف حتماً؛ لوضوح أنَّ مَن يرخِّص بصورة جادّة في مخالفة تكليف، لا يمكن أنْ يُطالب بحقِّ الطاعة فيه، فجوهر البحث يجب أنْ يَنْصَبَّ على أنه هل يمكن صدور هذا الترخيص بنحو يكون جاداً ومنسجماً مع التكاليف الواقعية أو لا؟ وقد عرفت أنه غير ممكن[١].

استحالة سلب المعذرية عن القطع.

وكما أنَّ منجزية القطع لا يمكن سلبها عنه، كذلك معذريته؛ لأنَّ سلب المعذرية عن القطع بالاباحة، إما أنْ يكون بجعل تكليف حقيقي[٢]، أو بجعل تكليف طريقي، والأوّل مستحيل؛ للتنافي بينه وبين الاباحة المقطوعة، والثاني مستحيل؛ لأنَّ التكليف الطريقي ليس إلّا وسيلة لتنجيز التكليف الواقعي ـ كما تقدم ـ والمكلَّف القاطع بالاباحة لا يحتمل تكليفاً واقعياً في مورد قطعه، لكي يتنجَّز، فلا يرى للتكليف الطريقي أثراً[٣].

● العلم الاجمالي

كما يكون القطع التفصيلي حجة، كذلك القطع الاجمالي، وهو ما يُسمّى

١). للزوم اجتماع المتنافيين إمّا في الواقع أو في نظر القاطع.
٢). أي: حرمة واقعيّة.
٣). وبتعبير آخر: أنَّ التحريم الظاهري غير ممكن؛ لأنَّ موضوعه الشك، والمفروض أن المكلف قاطع بالإباحة، ولا يحتمل الحرمة لكي تتنجز بالحكم الظاهري.

ثبوت الحجية لمطلق العلم الأعم من التفصيلي والإجمالي.

عادة بالعلم الاجمالي، كما إذا عُلم إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة، ومنجزية هذا العلم الاجمالي لها مرحلتان، **الأولى**: مرحلة المنع عن المخالفة القطعية بترك كلتا الصلاتين في المثال المذكور، **والثانية**: مرحلة المنعِ حتى عن المخالفة الاحتمالية، المساوقِ لإيجاب الموافقة القطعية، وذلك بالجمع بين الصلاتين.

أمّا المرحلة الأُولى، فالكلام فيها يقع في أمرين:

أحدهما: في حجية العلم الإجمالي بمقدار المنع عن المخالفة القطعية.

والآخر: في إمكان ردع الشارع عن ذلك وعدمه[١].

الدليل على منجزية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعيّة.

اما الأمر الاول، فلا شكَّ في أنَّ العلم الإجمالي حجة بذلك المقدار؛ لأنّه ـ مهما تصوّرناه[٢] ـ فهو مشتمل حتماً على علم تفصيلي بالجامع بين التكليفين، فيكون مُدخلاً لهذا الجامع في دائرة حق الطاعة، أمّا على رأينا في سَعَة هذه الدائرة فواضح[٣]، وأمّا على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ فلأنَّ العلم الاجمالي يستبطن انكشافاً تفصيلياً تاماً للجامع بين التكليفين، فيُخرج هذا الجامع عن دائرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

دليل المشهور على استحالة الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي.

وأمّا الأمر الثاني، فقد ذكر المشهور: أنَّ الترخيص الشرعي في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي غير معقول؛ لأنّها معصية قبيحة بحكم العقل، فالترخيص

---

١). أي: بعد ثبوت منجزية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعيّة، هل يمكن سلب هذه المنجزية عنه أم لا؟

٢). أي: على الأقوال الثلاثة في تصوير حقيقة العلم الاجمالي، وهي أولاً: أنه علم بالجامع وشك بعدد الاطراف، ثانياً: أنه علم بالجامع يسري الى الحدّ الشخصي المردد، ثالثاً: أنه علم بالواقع.

٣). لأنَّ الاحتمال منجز، وكل من الطرفين محتمل الوجوب.

فيها يناقض حكم العقل، ويكون ترخيصاً في القبيح، وهو محال[١].

وهذا البيان غير متجه؛ لأنـنا عرفنا سابقاً: أنَّ مردَّ حكم العقل بقبح المعصية ووجوب الامتثال الى حكمه بحق الطاعة للمولى، وهذا حكم معلَّق على عدم ورود الترخيص الجاد من المولى في المخالفة، فاذا جاء الترخيص، ارتفع موضوع الحكم العقلي، فلا تكون المخالفة القطعية قبيحة عقلا[٢]، وعلى هذا فالبحث ينبغي أنْ يَنْصَبَّ على أنه: هل يعقل ورود الترخيص الجاد من قِبَل المولى على نحوٍ يلائم [ثبوتَ] الأحكام الواقعية؟

مناقشة دليل المشهور.

والجواب: أنـه معقول؛ لأنَّ الجامع وإنْ كان معلوماً، ولكن إذا افترضنا أنَّ المِلاكات الاقتضائية للاباحة كانت بدرجة من الأهمية تستدعي لضمان الحفاظ عليها الترخيصَ حتى في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، فمن المعقول أنْ يصدر من المولى هذا الترخيص، ويكون ترخيصاً ظاهريّاً بروحه وجوهره[٣]؛ لأنـه ليس حكماً حقيقياً ناشئاً من مبادئَ في متعلَّقه، بل خطاب طريقيّ من أجلِ ضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للاباحة الواقعية، وعلى هذا الأساس لا يحصل تنافٍ بينه وبين التكليف المعلوم بالإجمال؛ إذ ليس له مبادئُ خاصة به، في مقابل مبادئِ الأحكام الواقعية، ليكون منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال.

دليل إمكان الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي ثبوتاً.

---

١). وهذا نظير ما تقدّم من تفسيرهم لاستحالة سلب المنجزية عن العلم التفصيلي، وجوابه هو الجواب المتقدم أيضاً.

٢). لأنَّ قبحها متفرّع على ثبوت حق الطاعة.

٣). أي: أنه لا يسمّىٰ حكماً ظاهرياً، لأنَّ الحكم الظاهري يجعل في ظرف الشك، وهنا لا شكَّ، لكنه ظاهري بروحه؛ لأنه غير ناشئ من مبادئَ في متعلّقه.

فإنْ قيل: ما الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي؟ إذ تقدم: أنَّ الترخيص الطريقي في مخالفة التكليف المعلوم تفصيلاً مستحيل، وليس العلم الاجمالي إلّا علماً تفصيلياً بالجامع[١].

وجه امكان الترخيص في مخالفة العلم الاجمالي دون التفصيلي.

كان الجواب على ذلك: أنَّ العالم بالتكليف بالعلم التفصيلي، لا يرى التزامه بعلمه مفوِّتاً للمِلاكات الاقتضائية للإباحة؛ لأنّه قاطع بعدمها في مورد علمه، والترخيص الطريقي إنّما ينشأ من أجل الحفاظ على تلك المِلاكات، وهذا يعني: أنّه يرى عدم توجُّه ذلك الترخيص إليه جداً، وهذا خلافاً للقاطع في موارد العلم الاجمالي؛ فإنّه يرى أنَّ إلزامه بترك المخالفة القطعية، قد يعني[٢] إلزامه بفعل المباح؛ لكي لا تتحقق المخالفة القطعية، وعلى هذا الأساس يتقبَّل توجه ترخيص جادّ اليه من قبل المولى في كلا الطرفين؛ لضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للإباحة.

ويبقى بعد ذلك سؤال إثباتي وهو: هل وَرَدَ الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي؟ وهل يمكن إثبات ذلك باطلاق أدلة الاصول؟

الوجه في عدم ورود الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي إثباتاً.

والجواب هو النفي؛ لأنَّ ذلك يعني: افتراض أهمية الغرض الترخيصي من الغرض الالزامي حتى في حالة العلم بالإلزام ووصوله إجمالاً أو مساواته له[٣] على

---

١). أي: أنَّ القبول بامكان الترخيص في المخالفة القطعيّة للجامع المعلوم تفصيلاً، يلزم منه القبول بالترخيص في المخالفة القطعية للعلم التفصيلي أيضاً.

٢). من جهة أنَّ ترك المخالفة القطعيّة يتحقق بالإتيان باحدىٰ الصلاتين وترك الأخرىٰ ومن المحتمل كون المأتي بها الصلاة المباحة.

٣). أي: مساواة الغرض الترخيصي للالزامي في الأهمية.

الأقل، وهو وإنْ كان افتراضاً معقولاً ثبوتاً، ولكنه على خلاف الارتكاز العقلائي؛ لأنَّ الغالب في الأغراض العقلائية عدم بلوغ الاغراض الترخيصية الى تلك المرتبة، وهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينة لُبِّيَّة متصلة على تقييد إطلاق أدلة الأُصول[١]، وبذلك نثبت حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي عقلاً[٢].

ويُسَمّىٰ الاعتقاد بمنجِّزية العلم الاجمالي لهذه المرحلة[٣] على نحوٍ لا يمكن الردع عنها عقلاً أو عقلائياً بالقول بعليِّة العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية، بينما يُسَمّىٰ الاعتقاد بمنجزيته لهذه المرحلة، مع افتراض إمكان الردع عنها عقلاً وعقلائياً بالقول باقتضاء العلم الاجمالي للحرمة المذكورة.

وأمّا المرحلة الثانية، فيقع الكلام عنها في مباحث الأصول العملية إنْ شاء الله تعالىٰ.

● حجية القطع غير المصيب، وحكم التجرّي

هناك معنيان للإصابة:

أحدهما: إصابة القطع للواقع، بمعنى كون المقطوع به[٤] ثابتاً.

---

١). أي: أنَّ العقلاء يرون ملاك الحكم الالزامي أهم من ملاك الاباحة، فلا يتقبّلون الترخيص، وهذا قرينة على تقييد اطلاق ادلة الاصول العملية المرخّصة كالبراءة، وعدم شموله لموارد العلم الاجمالي.

٢). أي: بعد كون الترخيص في المخالفة القطعيّة للعلم الاجمالي غير ممكن عقلائياً، ممّا يؤدي الى عدم شمول أدلة الاصول المرخصة للعلم الاجمالي بالإلزام، يحكم العقل بمنجزية هذا العلم لحرمة المخالفة القطعيّة.

٣). أي: مرحلة حرمة المخالفة القطعيّة.

٤). أي: متعلّق القطع، كالوجوب أو الحرمة.

بالمنقاد: مَن أتى بما يقطع بكونه مطلوباً للمولى فعلاً او تركاً؛ رعايةً لطلب المولى، ولكنه لم يكن مطلوباً في الواقع).

وأمّا المعنى الثاني، فكذلك ايضاً[١]؛ لأنَّ عدم التحرك عن القطع الذاتي بالتكليف يساوي عدم التحرك عن اليقين الموضوعي، في تعبيره عن الاستهانة بالمولى وهدر كرامته، فيكون للمولى حق الطاعة فيهما[٢] على السواء، والتحرك عن كلٍّ منهما وفاء بحق المولى وتعظيم له.

دعوى عدم معذّرية القطع الذاتي.

وقد يقال: إنَّ القطع الذاتي وإنْ كان منجّزاً؛ لما ذكرناه، ولكنّه ليس بمعذّر، فالقطّاع إذا قطع بعدم التكليف[٣] وعمل بقطعه، وكان التكليف ثابتاً في الواقع، فلا يُعذر في ذلك[٤]؛ لأحد وجهين:

الاول: أنَّ الشارع ردع عن العمل بالقطع الذاتي أو ببعض مراتبه المتطرفة على الأقل، وهذا الردع ليس بالنهي عن العمل بالقطع بعد حصوله[٥]، بل بالنهي عن المقدمات التي تؤدّي الى نشوء القطع الذاتي للقطاع، أو الأمر بترويض الذهن على الاتزان، وهذا حكم طريقي يراد به تنجيز التكاليف الواقعية التي يُخطئها قطع القطّاع، وتصحيح العقاب على مخالفتها، وهذا أمر معقول[٦]، غيرَ أنّه لا دليل عليه إثباتاً.

١). أي: أنَّ حجّية القطع كما أنّها ليست مشروطة بالإصابة بالمعنى الأول، كذلك هي ليست مشروطة بالاصابة بالمعنى الثاني.
٢). أي: في اليقين الموضوعي والذاتي.
٣). كما لو قطع بإباحة سائل فشربه، وكان في الواقع خمراً.
٤). خلافاً لغير القطّاع؛ فانه يكون معذوراً.
٥). لكي يلزم اجتماع المتنافيين واقعاً أو في نظر القاطع، بل هو متحقق قبل حصول القطع.
٦). أي ممكن ثبوتاً.

الثاني: أنَّ القطّاع في بداية أمره[١] إذا كان ملتفتاً الى كونه إنساناً غيرَ متعارَف في قطعه، كثيراً ما يحصل له العلم الإجمالي، بأنَّ بعض ما سيحدث لديه من قطوع نافية[٢] [للتكليف] غيرُ مطابقة للواقع[٣]؛ لأجل كونه قطّاعاً، وهذا العلم الاجمالي منجِّز.

فان قيل: إنَّ القطاع حين تتكون لديه قطوع نافية، يزول من نفسه ذلك العلم الإجمالي[٤]؛ لأنّه لا يمكنه أنْ يَشُكَّ في قطعه وهو قاطع بالفعل.

كان الجواب: أنَّ هذا[٥] مبنيّ على أنْ يكون الوصول[٦] كالقدرة، فكما أنّه يكفي في دخول التكليف في دائرة حق الطاعة كونه مقدوراً حدوثاً، وإن زالت القدرة بسوء اختيار المكلف[٧]، كذلك يكفي كونه واصلاً حدوثاً، وإنْ زال الوصول بسوء اختياره[٨].

---

١). أي قبل حصول القطوع لديه.
٢). تقييد القطوع بالنافية للتكليف باعتبار أنَّ البحث عن المعذرية وهي تختص بالقطع بعدم التكليف.
٣). ويلزم من ذلك ثبوت الحرمة في بعض تلك القطوع.
٤). أي: الذي كان موجوداً لديه في بداية أمره.
٥). أي: أصل الوجه الثاني.
٦). أي: العلم الإجمالي.
٧). كمن استطاع الحج وأتلف ماله، أو استطاع الصوم وأمرض نفسه.
٨). أي: يكفي حدوث العلم الاجمالي في تنجيز التكاليف الواقعيّة، ولا يشترط بقاؤه؛ لأنَّ المكلّف لو اتزن في تحصيل القطع لما حصلت لديه هذا القطوع غير المتعارَفة.

الأدِلّةُ المُحرزَة

مبادئ عامَّة

● تأسيس الأصل عند الشك في الحجية

الأصل عند الشك في حجية الدليل عــدمُ الحجّية.

الدليل اذا كان قطعياً فهو حجة على أساس حـجية القـطع، واذا لم يكـن كذلك، فإنْ قام دليل قطعي على حجيته[١] أُخذ به، وأمّا إذا لم يكن قطعياً وشُك في جعل الحجية له شرعاً، مع عدم قيام الدليل عـلى ذلك، فـالأصل فـيه عـدم الحجية، ونعني بهذا الأصل: أنَّ احتمال الحجية ليس له أثر عملي، وأنَّ كلَّ ما كان مرجِعاً لتحديد الموقف بقطع النظر عن هذا الاحتمال، يَظَلُّ هو المرجع معه أيضاً.

ولتوضيح ذلك، نطبق هذه الفكرة على خبرٍ محتَمَل الحـجية يـدل عـلى وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، وفي مـقابله البـراءة العـقلية (قـاعدة قـبح العقاب بلا بيان) عند مـن يـقول بـها[٢]، والبـراءة الشـرعية، والاسـتصحاب[٣]،

---

١). كما قام الدليل القطعي على حجيّة خبر الثقة في إثبات الصدور، وعلى حجيّة الظهور فـي إثبات المراد الجدّي.

٢). أو التمسك بالاحتياط العقلي عند مَنْ يقول بمنجزيّة الاحتمال.

٣). أي: استصحاب عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال الثـابت قـبل التشـريع أو فـي صـدر التشريع.

واطلاق دليل اجتهادي[١] تُفرض دلالته على عدم وجوب الدعاء[٢].

الاستدلال على كون البراءة هي المرجع مع احتمال حجية الخبر.

أمّا البراءة العقلية فلو قيل بها، كانت مرجعاً مع احتمال حجية الخبر أيضاً؛ لأنَّ احتمال الحجية لا يكمِّل البيان[٣]، وإلّا لتمَّ باحتمال الحكم الواقعي[٤]، ولو أنكرناها وقلنا: إنَّ كل حكم يتنجَّز بالاحتمال، ما لم يقطع بالترخيص الظاهري في مخالفته، فالواقع منجَّز باحتماله من دون أثر لاحتمال الحجية.

وأمّا البراءة الشرعية، فإطلاق دليلها شامل لموارد احتمال الحجية أيضاً؛ لأنَّ موضوعها عدم العلم بالتكليف الواقعي، وهو ثابت مع احتمال الحجية أيضاً، بل حتى مع قيام الدليل على الحجية، غير أنّه في هذه الحالة يُقدَّم دليل حجية الخبر على دليل البراءة؛ لأنّه أقوى منه وحاكم عليه مثلاً[٥]، وأمّا مع عدم ثبوت الدليل الأقوى، فيؤخذ بدليل البراءة.

دليل وجوب الرجوع الى الاستصحاب او اطلاق الدليل الاجتهادي مع احتمال حجية الخبر

وكذلك الكلام في الاستصحاب[٦].

وأمّا الدليل الاجتهادي المفترض دلالته بالاطلاق على عدم الوجوب، فهو حجة مع احتمال حجية الخبر المخصص أيضاً؛ لأنَّ مجرد احتمال التخصيص لا

---

١). كما لو دلّت رواية على أنَّ الدعاء غير واجب مطلقاً، فمقتضى الاطلاق نفي الوجوب حتى حال بزوغ الهلال.

٢). فهذه مواقف أربعة نتخذها لو لم يكن لدينا خبر دالّ على الوجوب، أو كان ولكننا نقطع بعدم حجيّته، ونفس هذه المواقف يجب الأخذ بها عند الشك في حجيّة الخبر.

٣). أي: مع الشك في حجيّة الخبر لا يحصل العلم بوجوب الدعاء واقعاً.

٤). أي: لو كان مجرد الاحتمال يكمّل البيان، لكفى احتمال وجوب الدعاء في تنجيز الوجوب على المكلّف، سواء كان هناك خبر يشك في حجيّته أم لا.

٥). أي: رافع لموضوع دليل البراءة، وهو عدم العلم رفعاً تعبّدياً، وإن لم يرفعه حقيقة.

٦). لأنَّ موضوعه هو الشك في بقاء الحالة السابقة (عدم وجوب الدعاء الثابت قبل التشريع) والخبر المشكوك الحجيّة لا يؤدّي للعلم بارتفاع الحالة السابقة، فلا يمنع من جريان استصحابها.

يكفي لرفع اليد عن الاطلاق[١].

ونستخلص من ذلك: أنَّ الموقف العملي لا يتغيّر باحتمال الحجية، وهذا يعني: أنَّ احتمالها يساوي عملياً القطع بعدمها.

دليل عدم حجية مشكوك الحجّية.

ونضيف الى ذلك[٢]، أنَّ بالامكان إقامة الدليل على عدم حجية ما يشك في حجيته، بناءً على تصورنا المتقدِّم للاحكام الظاهرية؛ حيث مرَّ بنا أنّه يقتضي التنافي بينها بوجوداتها الواقعية[٣]، وهذا يعني: أنَّ البراءة عن التكليف المشكوك وحجية الخبر الدال على ثبوته، حكمان ظاهريّان متنافيان، فالدليل الدال على البراءة[٤] دالٌّ بالدلالة الالتزامية على نفي الحجية المذكورة[٥]، فيُؤخذ بذلك[٦] ما لم يقم دليل أقوىٰ على الحجية[٧].

وقد يقام الدليل على عدم حجية ما يشك في حجيته من الأمارات بما اشتمل من الكتاب الكريم على النهي عن العمل بالظن وغير العلم؛ فإنَّ كلَّ ظن يُشك في حجيته يشمله اطلاق هذا النهي.

---

١). أي: أنَّ إطلاق الدليل حجة، فيلزم التمسك به إلا مع قيام حجة أخرىٰ مقيدة له، والمفروض أننا نشك في حجيّة الخبر، فلا يمكننا تقييد الاطلاق به.

٢). أي: الى البرهان على عدم الدليل على ثبوت الحجيّة المشكوكة.

٣). أي: وان لم تكن واصلة ومعلومة.

٤). كقول النبيﷺ: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون».

٥). أي: أنَّ دليل أصالة البراءة يدل مطابقة على ثبوت مضمونه في مورد الحجيّة المشكوكة، ويدل بالالتزام على نفي تلك الحجية المشكوكة.

٦). أي: بدليل البراءة الدال التزاماً على نفي حجية الخبر المشكوكة.

٧). وليس ذلك من التمسك بالدلالة الالتزامية للأصل العملي (البراءة) ليقال بعدم حجيّتها، بل هو تمسك بالدلالة الالتزامية لدليل حجيّة الأصل العملي، وهو من الأدلة المحرزة، فيكون حجة في مدلوله الالتزامي.

وقد اعترض المحقق النائيني قدس سره[١] على ذلك، بأنَّ حجيّة الأمارة معناها: جعلها علماً؛ لأنّه بنىٰ على مسلك جعل الطريقية، فمع الشك في الحجية يشك في كونها علماً، فلا يمكن التمسك بدليل النهي عن العمل بغير العلم حينئذٍ[٢]؛ لأنَّ موضوعه[٣] غير محرَز[٤].

ردّ المصنف قدس سره كلامَ النائيني.

وجواب هذا الاعتراض: أنَّ النهي عن العمل بالظن ليس نهياً تحريمياً، وإنما هو إرشاد الى عدم حجيته؛ إذ من الواضح أنَّ العمل بالظن ليس من المحرّمات النفسية، وإنّما محذوره احتمال التورط في مخالفة الواقع، فيكون مُفاده[٥] عدم الحجية، فاذا كانت الحجية بمعنى اعتبار الأمارة علماً، فهذا يعني: أنَّ مطلقات النهي تدل على نفي اعتبارها علماً، فيكون مُفادها[٦] في رتبة مُفاد حجية الأمارة[٧]، وبهذا تصلُح لنفي الحجية المشكوكة[٨].

---

١). أجود التقريرات ١٤٨/٣.
٢). أي لابد أن يثبت أنَّ الخبر ليس علماً لكي نتمسك بالاية للنهي عنه، إذ التمسك بالحكم فرع ثبوت موضوعه، وهو غير ثابت؛ لأن معنىٰ احتمال حجية الخبر هو احتمال كونه علماً.
٣). أي: موضوع دليل النهي.
٤). فيكون التمسك بالعام حينئذ تمسكاً به في الشبهة المصداقية، وهو غير جائز.
٥). أي: مُفاد الدليل النّاهي عن اتباع الظن.
٦). أي: مفاد مطلقات النهي.
٧). إذ كلاهما ينظر الى موضوع واحد، وهو الظن الخبري، وأحدهما يقول: يحتمل كونه علماً، والآخر يقول: إنه ليس علماً.
٨). لأنَّ معنىٰ قول المطلقات: مطلق الظن ليس حجة، هو: مطلق الظن ليس علماً، وهذا الاطلاق لا ترفع اليد عنه الا بحجة أقوىٰ مقيّدة له، ومجرد احتمال حجية الخبر لا يجعله حجة، ليكون صالحاً للتقييد.

● **مقدار ما يثبت بدليل الحجية**[١]

وكلّما كان الطريق حجة ثبت به مدلوله المطابقي، وأما المدلول الالتزامي فيثبُت في حالتين بدون شك وهما:

متى يكون الدليل حجة في اثبات مدلوله الالتزامي؟

أولاً: فيما إذا كان الدليل قطعياً[٢].

وثانياً: فيما إذا كان الدليل على الحجّية يرتب الحجية على عنوان ينطبق على الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية على السواء، كما إذا قام الدليل على حجية عنوان الخبر، وقلنا: إنَّ كلاً من الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية مصداق لهذا العنوان[٣].

وأمّا في غير هاتين الحالتين[٤] فقد يقع الاشكال، كما في الظهور العرفي[٥] الذي قام الدليل على حجيته؛ فإنّه ليس قطعياً، كما أنَّ دلالته الالتزامية ليست ظهوراً عرفيّاً، فقد يقال: إنَّ أمثال دليل حجية الظهور لا تقتضي بنفسها إلّا إثبات المدلول المطابقي، ما لم تَقُم قرينة خاصة على إسراء الحجية الى الدلالات الالتزامية أيضاً.

الأمارة حجة في مثبتاتها دون الأصل.

ولكن المعروف بين العلماء التفصيل بين الأمارات والأصول[٦]، فكلُّ ما قام دليل على حجيته من باب الأمارية، ثبتت به مدلولاته الالتزاميةُ أيضاً، ويُقال حينئذٍ: إنَّ مثبتاته حجةٌ، وكلُّ ما قام دليلٌ على حجيته بوصفه أصلاً عملياً، فلا

١). هنا يبحث عن إثبات الأمارات والأصول للوازمها غير الشرعية (العقلية).
٢). لأنَّ القطع بشيء قطع بلوازمه.
٣). ممّن قال ذلك الآخوند الخراساني (كفاية الاصول ص ٤١٦).
٤). كما لو فرض أنَّ الدليل لم يكن قطعيّاً، وأنَّ العنوان الذي ثبتت له الحجية لا يصدق على المدلول الالتزامي.
٥). أي: كما لو كان للرواية ظهور في معنىً معيّن، وكان لذلك الظهور لازم خاص.
٦). أي: في غير الحالتين السابقتين.

تكون مُثبَتاته حجة[١]، بل لا يُتعدّىٰ فيه من إثبات المدلول المطابقي إلّا اذا قامت قرينة خاصة في دليل الحجية على ذلك.

تفسير حجية الأمارة في مثبتاتها دون الأصل على مسلك جعل الطريقية.

وقد فسر المحقق النائيني ذلك[٢] ـ على ما تبناه من مسلك جعل الطريقية في الأمارات ـ بأنَّ دليل الحجية يجعل الأمارة علماً، فيترتب على ذلك كلُّ آثار العلم، ومن الواضح أنَّ من شؤون العلم بشيء العلم بلوازمه[٣]، ولكنَّ أدلة الحجية في باب الأصول ليس مُفادها إلّا التعبد بالجري العملي على وفق الأصل[٤]، فيتحدد الجري بمقدار مؤدّىٰ الاصل، ولا يشمل الجريَ العمليَّ على طبق اللوازم إلّا مع قيام قرينة[٥].

اعتراض الخوئي على تفسير النائيني.

واعترض السيد الاستاذ على ذلك[٦] بأنَّ دليل الحجية في باب الأمارات، وإنْ كان يجعل الأمارة علماً، ولكنه علم تعبديّ جعلي، والعلم الجعلي يتقدر بمقدار الجعل، فدعوى أنَّ العلم بالمؤدّىٰ يستدعي العلم بلوازمه، إنّما تصدق على العلم الوجداني لا العلم الجعلي[٧]، ومن هنا ذهب الى أنَّ الأصل في الأمارات

---

١). المراد بالمثبتات اصطلاحاً خصوص اللوازم العقلية، وأمّا الشرعية فهي ثابتة، وإلّا لزم محذور اللغوية؛ إذ لا فائدة من الحكم باستصحاب بقاء الحياة مثلاً دون الحكم بترتيب آثارها الشرعية.

٢). فوائد الاصول ٤/٤٨٧.

٣). فاذا أخبر الثقة بحياة الولد، وقلنا: إنَّ معنىٰ الحجيّة هو العلميّة، صار السامع عالماً بالحياة، ومن ثمَّ عالماً بلوازمها كنبات اللحية.

٤). أي: أنَّ المجعول في دليل حجية الأصل ليس هو العلمية، بل الوظيفة العملية فقط، أي: التعامل مع الولد الذي استصحب بقاء حياته، معاملة الحي بلحاظ الآثار واللوازم الشرعية.

٥). أي: مع قيام قرينة على التعدّي والجري العملي على طبق اللوازم العقليّة.

٦). مصباح الأصول ٣/١٥٤ ـ ١٥٥.

٧). أي: أنَّ قاعدة (من علم بشيءٍ علم بلوازمه) تتم في العلم الوجداني دون التعبدي الاعتباري، فاعتبار شخص عالماً بالحياة لا يستدعي اعتباره عالماً بلوازمها، نظير اعتبار الشجاع أسداً من حيث الشجاعة، فإنّه لا يستلزم اعتباره أسداً من حيث الافتراس.

أيضاً عدم حجية مثبَتاتها ومدلولاتها الالتزامية، وأنَّ مجرد جعل شيء حجة من باب الأماريّة لا يكفي لإثبات حجيته في المدلول الالتزامي.

نكتة حجية الأمارة في مثبتاتها دون الأصل في رأي المصنفﷺ.

والصحيح: ما عليه المشهور من أنَّ دليل الحجية في باب الأمارات يقتضي حجية الأمارة في مدلولاتها الالتزامية أيضاً، ولكن ليس ذلك على أساس ما ذكره المحقق النائيني من تفسير؛ فإنّه فسر ذلك بنحو يتناسب مع مبناه في التمييز بين الأمارات والاصول، وقد مرَّ بنا سابقاً أنّهﷺ يميّز بين الأمارات والاصول بنوع المجعول والمنشأ في أدلة حجيتها، فضابط الأمارة عنده: كون مُفاد دليل حجيتها جعل الطريقية والعلمية، وضابط الأصل: كون دليله خالياً من هذا المفاد، وعلى هذا الأساس أراد أنْ يفسر حجية مثبَتات الأمارات بنفس النكتة التي تميِّزها عنده عن الأُصول، أي: نكتة جعل الطريقية، مع أنّنا عرفنا سابقاً أنَّ هذا ليس هو جوهر الفرق بين الأمارات والأُصول، وإنّما هو فرق في مقام الصياغة والإنشاء، ويكون تعبيراً عن فرق جوهري أعمق، وهو أنَّ جعل الحكم الظاهري على طبق الأمارة بملاك الأهمية الناشئة من قوة الاحتمال، وجعل الحكم الظاهري على طبق الأصل بملاك الأهمية الناشئة من قوة المحتمل، فكلَّما جعل الشارع شيئاً حجة بملاك الأهمية الناشئة من قوة الاحتمال كان أمارة، سواء كان جعله حجة بلسان أنّه علم أو بلسان الأمر بالجري على وفقه، وإذا اتضحت النكتة الحقيقية التي تميِّز الأمارة[1]، أمكننا أنْ نستنتج أنَّ مُثبَتاتها ومدلولاتها الالتزامية حجة على القاعدة؛

---

١). وهي: أنَّ جعل الحكم الظاهري (الحجيّة) على طبقها بملاك الاهميّة الناشئة من قوة الكشف والاحتمال.

لأنَّ ملاك الحجية فيها حيثية الكشف التكويني[١] في الأمارة[٢] الموجبة لتعيين الأهمية وفقاً لها، وهذه الحيثية نسبتها الى المدلول المطابقي والمداليل الالتزامية نسبة واحدة، فلا يمكن التفكيك بين المداليل[٣] في الحجية، ما دامت الحيثية المذكورة هي تمام الملاك في جعل الحجية، كما هو معنى الأمارية[٤]، وهذا يعني: أننا كلما استظهرنا الأمارية من دليل الحجية، كفىٰ ذلك في البناء على حجية مثبتاتها، بلا حاجة الى قرينة خاصة.

● تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية[٥]

إذا كان اللازم المدلول عليه من قبل الأمارة بالدلالة الالتزامية من قبيل اللازم الأعم، فهو محتمل الثبوت حتى مع عدم ثبوت المدلول المطابقي، وحينئذٍ إذا سقطت الأمارة عن الحجية في المدلول المطابقي؛ لوجود معارض، أو للعلم بخطئها فيه[٦]، فهل تسقط حجيتها في المدلول الالتزامي أيضاً أو لا؟ قد يقال: إنَّ مجرد تفرع الدلالة الالتزامية على الدلالة المطابقية وجوداً، لا يُبرر تفرعها عليها في الحجية أيضاً، وقد يُقَرَّب التفرُّع في الحجية بأحد الوجهين التاليين:

---

١). أي: قوّة احتمال كشفها عن متعلّقها.
٢). المناسب حذف عبارة (في الأمارة) لتقدّم ذكرها بقوله (فيها).
٣). المطابقيّة والإلتزاميّة.
٤). وهو: كون الأمارة كاشفة تكويناً عن متعلّقها، وإن كان كشفها ناقصاً.
٥). المراد البحث عن ثبوت التبعيّة في مقام الحجيّة، وأما تبعيّة الالتزامية للمطابقيّة في أصل الوجود فهي مسلّمة.
٦). أي: في المدلول المطابقي.

الأول: ما ذكره السيد الاستاذ[١] من أنَّ المدلول الالتزامي مساوٍ دائماً للمدلول المطابقي، وليس أعمَّ منه، فكلّ ما يوجب إبطال المدلول المطابقي أو المعارضة له، يوجب ذلك بشأن المدلول الالتزامي أيضاً، والوجه في المساواة ـ مع أنَّ ذات اللازم[٢] قد يكون أعمَّ من ملزومه ـ أنَّ اللازم الأعمَّ له حصتان:

تقريب الخوئي لتبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية.

إحداهما: مقارنة [للملزوم] الأخص.

والأُخرى: غير مقارنة، والأمارة الدالة مطابقة على ذلك الملزوم، إنما تدل بالالتزام على الحصة الأُولى من اللازم، وهي مساوية دائماً.

ونلاحظ على هذا الوجه: أنَّ المدلول الالتزامي هو طرف الملازمة[٣]، فإنْ كان طرف الملازمة هو الحصة، كانت هي المدلول الالتزامي، وإن كان طرفها الطبيعي، وكانت مقارنته للملزوم المحصصة له من شؤون الملازمة وتفرعاتها[٤]، كان المدلول الالتزامي ذات الطبيعي.

مناقشة المصنف لتقريب الخوئي.

ومثال الأول: اللازم الأعم المعلول بالنسبة الى إحدى علله، كالموت بالاحتراق بالنسبة الى دخول زيد في النار، فإذا أُخبر مخبر بدخول زيد في النار، فالمدلول الالتزامي له حصة خاصة من الموت، وهي الموت بالاحتراق؛ لأنَّ هذا هو طرف الملازمة للدخول في النار.

ومثال الثاني: الملازم[٥] الأعمَّ بالنسبة الى ملازمه، كعدم أحد الاضداد

---

١). مصباح الأصول ٣٦٩/٣.
٢). أي: مع قطع النظر عن كونه مدلولاً التزامياً.
٣). أي: طرفها الثاني، وطرفها الأوّل هو المدلول المطابقي.
٤). لأنّه ينشأ بعد الملازمة.
٥). في مثال الأوّل عبّر باللازم والملزوم؛ لأنَّ أحدهما علّة والآخر معلول، ولم يعبّر بذلك في

بالنسبة الى وجود ضدّ معين من أضداده، فإذا أخبر مخبر بُصفرة ورقة، فالمدلول الالتزامي له عدم سوادها، لا حصة خاصة من عدم السواد، وهي العدم المقارن للصفرة[١]؛ لأنَّ طرف الملازمة لوجود أحد الاضداد ذات عدم ضدِّه، لا العدم المقيد بوجود ذاك[٢]، وإنّما هذا التقيد يحصل بحكم الملازمة نفسها ومن تبعاتها، لا أنّه مأخوذ في طرف الملازمة وتطرأُ الملازمة عليه[٣].

الثاني: أنَّ الكشفين في الدلالتين[٤] قائمان دائماً على اساس نكتة واحدة، من قبيل نكتة استبعاد خطأ الثقة في إدراكه الحسّي للواقعة، فإذا أخبر الثقة عن دخول شخص [في النّار]، ثبت دخوله واحتراقه وموته بذلك، بنكتة استبعاد اشتباهه في رؤية دخول الشخص [في] النار، فإذا عُلم بعدم دخوله[٥]، و أنَّ المخبر اشتبه في ذلك، فلا يكون افتراض أنَّ الشخص لم يَمُت أصلاً[٦] متضمناً لاشتباه أزيد مما ثبت، وبذلك يختلف المقام عن خبرين عَرْضيين عن الحريق من شخصين اذا عُلِمَ باشتباه احدهما في رؤية الحريق؛ فإنَّ ذلك لا يُبرر سقوط الخبر الآخر عن الحجية؛ لأنَّ افتراض عدم صحة الخبر [الآخر] يتضمن اشتباهاً وراء الاشتباه الذي علم[٧].

مثال الثاني، بل عبّر بالملازم؛ لوجود ملازمة بين الطرفين بلا عليّة.

١). إذ مع وجود الصفرة على الورقة يمتنع وجود جميع أفراد السواد، لا فرد دون فرد.

٢). أي: أحد الأضداد.

٣). أي: أنَّ الملازمة حاصلة بين طرفين: الصفرة وعدم كلّي السواد، وبعد حصول الملازمة بين الطرفين يكون عدم كلّي السواد مقارناً للصفرة، ولكنَّ هذا لا يجعله خاصّاً.

٤). أي: كشف الخبر عن كلّ من المدلول المطابقي والالتزامي.

٥). أي: اذا علم ببطلان المدلول المطابقي.

٦). أي: لا يكون بطلان المدلول الالتزامي وعدم ثبوته.

٧). أي: في الخبرين العَرْضيين يلزم من رفع اليد عن الثاني حصول اشتباه آخر، فلا يجوز رفعها

فالصحيح: أنَّ الدلالة الالتزامية مرتبطة بالدلالة المطابقية في الحجية، وأمّا الدلالة التضمنية فالمعروف بينهم أنـها غير تابعة للدلالة المطابقية في الحجية[١].

● وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي[٢]

إذا كان الدليل قطعياً، فلا شكَّ في وفائه بدور القطع الطريقي والموضوعي معاً؛ لأنـه يُحقق القطع حقيقة.

وأما إذا لم يكن الدليل قطعيّاً، وكان حجة بحكم الشارع، فهناك بحثان:

الأول: بحث نظريّ في تصوير قيامه[٣] مقام القطع الطريقي، مع الاتـفاق عملياً على قيامه مقامه في المنجزّية والمعذرية[٤].

والثاني: بحث واقعي في أنَّ دليل حجية الأمارةَ هل يُستفاد منه قيامها مقام القطع الموضوعي أو لا؟

إشكـالان عـلى قيام الامارة مقام القطع الطـريقي.

أما البحث الأول، فقد يستشكل **تارة** في إمكان قيام غير القطع مقام القطع في المنجزية والمعذرية؛ بدعوى أنـه على خلاف قاعدة قبح العقاب بلا بيان[٥]،

عنه، بخلاف الخبرين الطوليين اللذين أحدهما مطابقي والآخر التزامي، فانه لا يلزم اشتباه آخر، فيتّجه رفع اليد عن كليهما.

١). فلو قال المولى: اكرم العلماء، وكان عددهم عشرة، فالمدلول المطابقي للكلام: وجوب اكرام مجموع العشرة، ومدلوله التضمني: وجوب اكرام الاول والثاني... الى تمام العشرة، فاذا ورد مخصص يقول: لا تكرم فساق العلماء، وكان عدد الفسّاق ثلاثة، سقط الكلام عن الحجية في المدلول المطابقي (اكرام مجموع العشرة)، لكنه لا يسقط عنها بلحاظ مدلولاته التضمنية، بل يبقى حجة في وجوب اكرام السبعة العدول.

٢). وبعبارة أخرى: قيام الأمارة مقام القطع الطريقي والموضوعي.

٣). أي: قيام الدليل الظني الذي حكم الشارع بحجيّته.

٤). لأنّ ذلك هو القدر المتيقّن من دليل حجية الأمارة.

٥). للزوم أن يكون غير العلم منجزاً أيضاً، ولا يمكن ردّه بأنَّ دليل حجية الأمارة مخصص

ويستشكل **أُخرى** في كيفيّة صياغة ذلك[١] تشريعاً، وما هو الحكم الذي يحقق ذلك[٢].

رد الاشكال الأوّل.

أما **الاستشكال الأول** فجوابه:

أوّلاً: أنـّنا نُنْكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأساً.

وثانياً: أنـّه لو سلمنا بالقاعدة، فهي مختصة بالاحكام المشكوكة التي لا يُعلم بأهمّيتها على تقدير ثبوتها، وأمّا المشكوك الذي يعلم بأنـّه على تقدير ثبوته مما يهتمّ المولى بحفظه، ولا يرضىٰ بتضييعه[٣]، فليس مشمولاً للقاعدة من أوّل الأمر[٤]، والخطاب الظاهري ـ أيّ خطاب ظاهري ـ يُبرز اهتمام المولى بالتكاليف الواقعية في مورده على تقدير ثبوتها[٥]، وبذلك يُخرجها عن دائرةِ قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

منشأ الاشكال الثاني هو البناء على مسلك التنزيل.

وأمّا **الاستشكال الثاني**، فينشأ من أنَّ الذي ينساق اليه النظر ابتداءً أنَّ اقامة الأمارة مقام القطع الطريقي في المنجزية والمعذرية تحصل بعملية تنزيل لها منزلته، من قبيل تنزيل الطواف منزلة الصلاة، ومن هنا يُعترض عليه بأنَّ التنزيل من الشارع، إنما يَصِحُّ فيما إذا كان للمنزَّل عليه أثر شرعي، بيد المولى توسيعه وجعله على المنزَّل، كما في مثال الطواف والصلاة، وفي المقام القطع الطريقي ليس له أثر شرعي، بل [أثره] عقلي، وهو حكم العقل بالمنجزية والمعذرية،

للقاعدة؛ لأنها حكم عقليّ، والاحكام العقليّة غير قابلة للتخصيص.

١). أي: قيام غير القطع مقام القطع.

٢). فإنَّ الذي يحققه هو التنزيل، وهو غير ممكن.

٣). كما لو أراد الزواج بامرأة يشك في أنها أخته.

٤). أي: أنه خارج تخصّصاً بلا حاجة لإخراجه بالتخصيص، وعليه لا يلزم تخصيص القاعدة العقلية.

٥). فحكم الشارع بحجيّة خبر الثقة معناه: اهتمامه بالأحكام التي يدلّ عليها، فتكون منجزة وإن لم يحصل العلم بها عن طريق الخبر.

فكيف يمكن التنزيل؟

ردّ الاشكال الثاني بناءً على مسلك جعل الحكم المماثل.

وقد تخلّص بعض المحققين [من] الاعتراض برفض فكرة التنزيل واستبدالها بفكرة جعل الحكم التكليفي على طبق المؤدّىٰ، فإذا دلَّ الخبر على وجوب السورة، حكم الشارع بوجوبها ظاهراً، وبذلك يتنجَّز الوجوب، وهذا هو الذي يُطلق عليه مسلك جعل الحكم المماثل(1).

ردّ الاشكال الثاني بناءً على مسلك جعل الطريقية.

وتخلّص المحقق النائيني(2) بمسلك جعل الطريقية قائلاً: إنَّ إقامة الأمارة مقام القطع الطريقي لا تتمثّل في عملية تنزيل، لكي يَرِدَ الاعتراض السابق، بل [تتمثل] في اعتبار الظن علماً، كما يُعتبر الرجل الشجاع أسداً على طريقة المجاز العقلي(3)، والمنجزية والمعذرية ثابتتان عقلاً للقطع الجامع بين الوجود الحقيقي والاعتباري.

الصحيح في ردّ الاشكال الثاني في رأي المصنف.

والصحيح: أنَّ قيام الأمارة مقام القطع الطريقي في التنجيز وإخراج مؤدّاها عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ على تقدير القول بها ـ إنّما هو بإبراز اهتمام المولى بالتكليف المشكوك على نحوٍ لا يرضى بتفويته على تقدير ثبوته كما تقدم(4)، وعليه فالمهم في جعل الخطاب الظاهري أنْ يكون مُبرزاً لهذا الاهتمام من المولى؛ لأنَّ هذا هو جوهر المسألة، وأمّا لسان هذا الابراز وصياغته، وكون

---

١). فليس معنىٰ جعل الخبر حجة تنزيله منزلة القطع ليرد الاشكال السابق، بل معناه: جعل حكم ظاهري مماثل لما أخبر به الثقة.

٢). فوائد الأصول ٣/٢١،٢٥، أجود التقريرات ٣/٢١،٢٥.

٣). أي: الحقيقة الادعائية التي يقول بها السكاكي، وقد تقدم ذكرها في الحلقة الثانية تحت عنوان: تحويل المجاز الىٰ حقيقة.

٤). في الجواب الثاني عن الاستشكال الأول، من أنَّ ابراز المولىٰ لاهتمامه بالتكليف المشكوك على تقدير ثبوته وعدم رضاه بتضييعه، يخرج التكليف المشكوك عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والدليل على حجية الأمارة مبرز لاهتمام المولىٰ بالاحكام التي تؤدّي اليها، فتكون منجّزة وخارجة عن القاعدة تخصصاً.

ذلك بصيغة تنزيل الظن منزلة العلم، أو جعل الحكم المماثل للمؤدّىٰ، أو جعل الطريقية، فلا دخل لذلك في الملاك الحقيقي[١]، وإنّما هو مسألة تعبير فحسب، وكلُّ التعبيرات صحيحة ما دامت وافية بابراز الاهتمام المولوي المذكور؛ لأنَّ هذا[٢] هو المنجِّز في الحقيقة.

○ ○ ○

وأمّا **البحث الثاني**، فإنْ كان القطع مأخوذاً موضوعاً لحكم شرعي بوصفه منجِّزاً ومعذّراً، فلا شكَّ في قيام الأمارة المعتبرة شرعاً مقامه؛ لأنـّها تكتسب من دليل الحجية صفة المنجزية والمعذرية، فتكون فرداً من الموضوع[٣]، ويُعتبر دليل الحجية في هذه الحالة وارداً على دليل ذلك الحكم الشرعي المرتب على القطع؛ لأنـّه يُحقق مصداقاً حقيقياً لموضوعه.

وأمّا إذا كان القطع مأخوذاً بما هو كاشف تامّ[٤]، فلا يكفي مُجرد اكتساب الأمارة صفة المنجزية والمعذرية من دليل الحجية لقيامها مقام القطع الموضوعي[٥]، فلابد من عناية إضافية في دليل الحجية.

دعوىٰ حكومة دليل حجية الأمارة على أدلة الأحكام المرتبة علىٰ القطع.

وقد التزم المحقق النائيني قدس سره[٦] بوجود هذه العناية بناءً على ما تبنّاه من مسلك جعل الطريقية، فهو يقول: إنّ مُفاد دليل الحجية جعل الأمارة علماً، وبهذا يكون حاكماً على دليل الحكم الشرعي المرتب على القطع؛ لأنـّه[٧] يُوجد فرداً

---

١). أي: الملاك الحقيقي لمنجزية الأمارة لمؤدّاها، وهو: ابرازها لاهتمام المولىٰ به.
٢). أي: ابراز الاهتمام.
٣). لأنَّ الموضوع بحسب الفرض هو مطلق الكاشف عن الواقع والمنجز له، والأمارة الحجة فرد منه.
٤). كالقطع المأخوذ في جواز الشهادة.
٥). لأنَّ خبر الثقة وإن حكم بحجيّته، لا يفيد القطع بوصفه انكشافاً تاماً، فلا يقوم مقامه.
٦). فوائد الأصول ٣/٢١،٢٥، أجود التقريرات ٣/٢١،٢٥.
٧). أي: دليل حجية الأمارة.

جعلياً وتعبدياً لموضوعه، فيسري حكمه إليه.

إبطال دعوى الحكومة المذكورة.

غير أنّك عرفت في بحث التعارض من الحلقة السابقة أنّ الدليل الحاكم إنّما يكون حاكماً إذا كان ناظراً الى الدليل المحكوم[١]، ودليل الحجية لم يثبُت كونه ناظراً الى أحكام القطع الموضوعي، وإنما المعلوم فيه نظره الى تنجيز الاحكام الواقعية المشكوكة، خاصة إذاكان دليل حجية الأمارة هو السيرة العقلائية؛ إذ لا انتشار للقطع الموضوعي في حياة العقلاء، لكي تكون سيرتهم على حجية الأمارة ناظرة الى القطع الموضوعي والطريقي معاً.

● إثبات الأمارة لجواز الإسناد

يَحْرُم إسناد ما لم يصدر من الشارع اليه[٢]؛ لأنّه كذب، ويَحْرُم أيضاً إسناد ما لا يُعلم صدوره منه اليه، وإنْ كان صادراً في الواقع، وهذا يعني: أنَّ القطع بصدور الحكم من الشارع طريق لنفي موضوع الحرمة الأُولى، فهو قطع طريقي، وموضوع لنفي الحرمة الثانية، فهو من هذه الناحية قطع موضوعي، وعليه فإذا كان الدليل قطعياً انتفت كلتا الحرمتين؛ لحصول القطع، وهو طريق الى أحد النفيين[٣] وموضوع للآخر[٤]، واذا لم يكن الدليل قطعياً، بل أمارة معتبرة شرعاً[٥]، فلا ريب في جواز إسناد نفس الحكم الظاهري الى الشارع؛ لأنّه مقطوع به، وأما إسناد المؤدّىٰ، فالحرمة الأُولى تنتفي بدليل حجية الأمارة؛ لأنَّ القطع بالنسبة اليها

---

١). بأن يكون مضيّقاً أو موسعاً تعبّداً لموضوع الدليل المحكوم، من قبيل حكومة دليلي: الفاسق ليس عالماً، والمتقي عالم، على دليل: اكرم العالم، فان الاول يضيّق موضوعه باخراج الفاسق وإنكان عالماً، والثاني يوسّعه بادخال المتقي وان لم يكن عالماً.

٢). أي: يحرم إسناد ما يعلمُ بعدم صدوره من الشارع اليه.

٣). أي: نفي موضوع الحرمة الأُولى.

٤). أي: نفي موضوع الحرمة الثانية.

٥). كما لو أخبر الثقة بحرمة العصير العنبي المغلي.

ارتفاع الحرمة الأولى بدليل حجية الأمارة.

طريقي، ولا شكَّ في قيام الأمارة مقام القطع الطريقي، غير أنَّ انتفاء الحرمة الأُولى كذلك[١] مرتبط بحجية مثبَتات الأمارات[٢]؛ لأنَّ موضوع هذه الحرمة عنوان الكذب، وهو: مخالفة الخبر للواقع، وانتفاء هذه المخالفة مدلول التزامي للأمارة الدالة على ثبوت الحكم؛ لأنَّ كلَّ ما يدلُّ على شيء مطابقة، يدل التزاماً على أنَّ الإخبار عنه ليس كذباً.

توقف ارتفاع الحرمة الثانية على وجود مخصص يخرج موارد قيام الأمارة الحجة على الحكم.

وأمّا الحرمة الثانية، فموضوعها وهو عدم العلم ثابت وجداناً[٣]، فانتفاؤها يتوقّف إما على استفادة قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي من دليل حجيتها[٤]، أو على إثبات مخصّص لما دلَّ على عدم جواز الإسناد بلا علم ـ من إجماع أو سيرة ـ يُخرج موارد قيام الحجّة الشرعية[٥].

● **ابطال طريقيّة الدليل**

يمكن ابطال حجية الدليل مطلقاً بأخذ عدم قيامه على الحكم قيداً في فعلية الحكم.

كلُّ نوع من أنواع الدليل ـ حتى لو كان قطعياً ـ يمكن للشارع التدخل في إبطال حُجيته، وذلك عن طريق تحويله من الطريقية الى الموضوعية، بأنْ يأخُذ عدم قيام الدليل الخاص[٦] على الجعل الشرعي في موضوع الحكم المجعول في ذلك الجعل، فيكون عدم قيام دليل خاص على الجعل الشرعي قيداً في الحكم المجعول، فإذا قام هذا الدليل الخاص على الجعل الشرعي، انتفىٰ المجعول بانتفاء

١). أي: بدليل حجية الأمارة.

٢). أي: لوازمها العقلية، فاذا كان مدلول الأمارة هو وجوب صلاة الجمعة، فلازمه العقلي هو أنَّ الإخبار عن ذلك صادق ومطابق للواقع.

٣). حتىٰ مع قيام الأمارة على الحكم؛ لعدم أدائها الى العلم الوجداني بصدور الحكم.

٤). بأن نأخذ برأي النائيني القائل بقيام الأمارة مقام القطع المأخوذ موضوعاً للحكم بما هو كاشف تامّ، وقد تقدّمت مناقشته.

٥). بالقول: إنَّ حرمة الافتراء لا تعمّ صورة دلالة الأمارة على الحكم، لإجماع الفقهاء وسيرة المسلمين على اسناد مضمون خبر الثقة الى الشارع، دون توقّف من ناحية احتمال حرمة التشريع.

٦). كالدليل العقلي.

قيده[1]، وما دام المجعول منتفياً فلا منجزيّة ولا معذريّة، وليس ذلك من سلب المنجزيّة عن القطع بالحكم الشرعي، بل من الحيلولة دون وجود هذا القطع؛ لأنَّ القطع المنجِّز هو القطع بفعلية المجعول، لا القطع بمجرد الجعل، ولا قطعَ في المقام بالمجعول، وإنْ كان القطع بالجعل ثابتاً؛ [لأنَّ] هذا القطع الخاص بالجعل بنفسه يكون نافياً لفعلية المجعول؛ نتيجة لتقيُّد المجعول بعدمه[2]، وقد سبق في أبحاث الدليل العقلي في الحلقة السابقة أنّه لا مانع من أخذ علم مخصوص بالجعل شرطاً في المجعول[3]، أو أخذ عدمه قيداً في المجعول[4]، ولا يلزم من كلِّ ذلك دور[5].

سلب الحجية عن الدليل العقلي بالطريقة المذكورة ممكن ثبوتاً غير واقع إثباتاً.

وقد ذهب جملة من العلماء[6] الى أنَّ العلم المستند الى الدليل العقلي فقط ليس بحجة، وقيل في التعقيب على ذلك: إنّه إنْ أُريد بهذا تحويله من طريقي الى موضوعي بالطريقة التي ذكرناها، بأنْ يكون عدم العلم العقلي بالجعل قد أخذ قيداً في المجعول، فهو ممكن ثبوتاً، ولكنه لا دليل على هذا التقييد إثباتاً، وإنْ أُريد بهذا سلب الحجية عن العلم العقلي بدون التحويل المذكور، فهو مستحيل؛ لأنَّ القطع الطريقي لا يمكن تجريده عن المنجزية والمعذرية، وسيأتي الكلام عن ذلك في مباحث الدليل العقلي إن شاء الله تعالى.

---

١). وقيده هو: عدم القطع بالجعل عن طريق الدليل العقلي مثلاً.

٢). أي: بعدم حصول القطع بالجعل عن طريق الدليل العقلي.

٣). كأخذ العلم بالجعل عن طريق الدليل الشرعي شرطاً في ثبوت المجعول (الحكم الفعلي).

٤). كأخذ عدم القطع بالجعل عن طريق الدليل العقلي قيداً في المجعول.

٥). لأنَّ الدور إنما يلزم اذا أخذ عدم القطع العقلي بالحكم الفعلي قيداً في موضوع نفس ذلك الحكم الفعلي، ولا يلزم اذا أخذ عدم القطع العقلي بالجعل قيداً في موضوع الحكم الفعلي.

٦). وهم الأخباريّون.

● تقسيم البحث في الادلة المحرزة

وسنقسم البحث في الأدلة المحرزة وفقاً لما تقدّم في الحلقة السابقة الى قسمين:

احدهما: في الدليل الشرعي.

والآخر: في الدليل العقلي.

كما أنَّ القسم الأول نوعان:

أحدهما: الدليل الشرعي اللفظي.

والآخر: الدليل الشرعي غير اللفظي.

والبحث في الدليل الشرعي تارة في تحديد ضوابط عامة لدلالته وظهوره[١]، وأُخرى في ثبوت صغراه، أي: في حيثية الصدور، وثالثة في حجية ظهوره.

وعلى هذا المنوال تجري البحوث في هذه الحلقة.

---

١). نحو: كلُّ أمر ظاهر في الوجوب، وكل نهي ظاهر في الحرمة، فليس البحث هنا عن **دلالة أمر** أو نهي خاص، بل عن ضابط عام لدلالة كل أمر ونهي.

١ ـ الدليل الشرعي
البحث الأوّل
تحديد دلالات الدليل الشرعي
١ ـ الدليل الشرعي اللفظي

● الدلالات الخاصة والمشترَكة

هناك في الألفاظ دلالات خاصة لا تُشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط[١] تتولاها علوم اللغة، ولا تدخل في علم الأُصول، وهناك دلالات عامة تصلح للدخول في استنباط مسائل مختلفة، وهذه يبحث عنها علم الاصول بوصفها عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، كدلالة صيغة (إفعلْ) على الوجوب، ودلالة اسم الجنس[٢] الخالي من القيد[٣] على إرادة المطلق، ونحو ذلك.

وقد يقال: إنَّ غرض الاصولي إنّما هو تعيين ما يدل عليه اللفظ من معنىً[٤]،

١). كدلالة ألفاظ الصعيد والقُرء والكعب على معانيها.
٢). مثل: رقبة، عالم.
٣). كالإيمان والعدالة.
٤). كدلالة صيغة (إفعل) على الوجوب.

● تقسيم البحث في الادلة المحرزة

وسنقسم البحث في الأدلة المحرزة وفقاً لما تقدّم في الحلقة السابقة الى قسمين:

احدهما: في الدليل الشرعي.

والآخر: في الدليل العقلي.

كما أنَّ القسم الأول نوعان:

أحدهما: الدليل الشرعي اللفظي.

والآخر: الدليل الشرعي غير اللفظي.

والبحث في الدليل الشرعي تارة في تحديد ضوابط عامة لدلالته وظهوره[1]، وأُخرى في ثبوت صغراه، أي: في حيثية الصدور، وثالثة في حجية ظهوره.

وعلى هذا المنوال تجري البحوث في هذه الحلقة.

---

١). نحو: كلُّ أمر ظاهر في الوجوب، وكل نهي ظاهر في الحرمة، فليس البحث هنا عن **دلالة أمر** أو نهي خاص، بل عن ضابط عام لدلالة كل أمر ونهي.

١ ـ الدليل الشرعي
البحث الأوّل
تحديد دلالات الدليل الشرعي
١ ـ الدليل الشرعي اللفظي

● الدلالات الخاصة والمشترَكة

هناك في الألفاظ دلالات خاصة لا تُشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط[١] تتولاها علوم اللغة، ولا تدخل في علم الأُصول، وهناك دلالات عامة تصلح للدخول في استنباط مسائل مختلفة، وهذه يبحث عنها علم الاصول بوصفها عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، كدلالة صيغة (إفعلْ) على الوجوب، ودلالة اسم الجنس[٢] الخالي من القيد[٣] على إرادة المطلق، ونحو ذلك.

وقد يقال: إنَّ غرض الاصولي إنّما هو تعيين ما يدل عليه اللفظ من معنىً[٤]،

١). كدلالة ألفاظ الصعيد والقُرء والكعب على معانيها.
٢). مثل: رقبة، عالم.
٣). كالإيمان والعدالة.
٤). كدلالة صيغة (إفعل) على الوجوب.

أو ما هو المعنى الظاهر للّفظ عند تعدد معانيه لغة[١]، وإثبات هذا الغرض إنّما يكون عادة بنقل أهل اللغة، أو بالتبادُر الذي هو عملية عَفْوية[٢] يُمارسها كلُّ إنسان بلا حاجة الى تَعَمُّل ومزيد عناية، فأيُّ مجال يبقى للبحث العلمي ولإعمال الصناعة والتدقيق في هذه المسائل، لكي يتولّى ذلك علم الاصول؟

تنويع البحوث اللفظية.

والتحقيق: أنَّ البحوث اللفظية التي يتناولها علم الأصول على قسمين:

أحدهما: البحوث اللغوية.

والآخر: البحوث التحليلية.

أما **البحوث اللغوية**، فهي: بحوث يُراد بها اكتشاف دلالة اللفظ على معنىً معيَّن، من قبيل البحث عن دلالة صيغة الأمر على الوجوب، ودلالة الجملة الشرطية على المفهوم.

وأما **البحوث التحليلية**، فيفترض فيها مسبقاً أنَّ معنى الكلام معلوم، ودلالة الكلام عليه واضحة، غير أنَّ هذا المعنى مستفاد من مجموع أجزاء الكلام على طريقة تعدّد الدال والمدلول، فكلُّ جزء من المعنى يُقابله جزء في الكلام، ومن هنا قد يكون ما يُقابل بعض أجزاء الكلام من أجزاء المعنى واضحاً، ولكن ما يقابل بعضها الآخر غير واضح، فيُبحث بحث تحليلي عن تعيين المقابل.

البحث عن معنىٰ الحرف بحث تحليلي.

ومثال ذلك: البحث عن مدلول الحرف والمعاني الحرفية؛ فإننا حين نقول: (زيد في الدار)، نفهم معنى الكلام بوضوح، ونستطيع بسهولة أنْ نُدرك ما يقابل

---

١). مثل كلمة (عين) المشتركة بين الباصرة والنابعة والجاسوس.

٢). أي: تحصل بلا حاجة الى إعمالِ دقّة عقليّة، فلا مقتضيَ للبحث العلمي فيها، فصيغة الأمر متىٰ ما تبادر منها الوجوب أو نصَّ أهل اللغة على وضعها له، ثبتت بذلك دلالتها عليه، بلا حاجة الى بحث من الأصولي.

كلمة (زيد) وما يقابل كلمة (دار)، وأمّا ما يقابل كلمة (في)، فلا يخلو من غموض، ومن أجل ذلك يقع البحث في معنى الحرف، وهو ليس بحثاً لُغوياً؛ إذ لا يُوجد فيمن يفهم العربية من لا يتصوّر معنى (في) ضمن تصوره لمدلول جملة (زيد في الدار)، وانّما هو بحث تحليلي بالمعنى الذي ذكرناه[1].

ومن الواضح أنَّ البحث التحليلي بهذا المعنى لا يُرجع فيه الى مجرد التبادر أو نصِّ علماء اللغة، بل هو بحث علمي تولّاه علم الاصول في حدود ما يترتّب عليه [من] أثر في عمليّة الاستنباط على ما يأْتي إن شاء الله تعالى.

وأما البحوث اللغوية، فهي يمكن أنْ تقع موضعاً للبحث العلمي في إحدى الحالات التالية:

الحالة الاولى: أنْ تكون هناك دلالة كليّة كقرينة الحكمة، ويُراد اثبات ظهور الكلام في معنىً [تطبيقاً] لتلك القرينة الكلية.

أهمية البحث اللغوي في مجال تطبيق قرينة الحكمة.

ومثال ذلك: أنْ يقال بأنَّ ظاهر الأمر هو الطلب النفسي لا الغيري، والتعييني لا التخييري؛ تمسكاً بالاطلاق، وتطبيقاً لقرينة الحكمة، عن طريق إثبات أنَّ الطلب الغيري والتخييري طلب مقيَّد فيُنفىٰ بتلك القرينة[2]، كما تقدم في الحلقة السابقة؛ فإنَّ هذا بحث في التطبيق يستدعي النظر العلمي في حقيقة الطلب الغيري والطلب التخييري، وإثبات أنهما من الطلب المقيَّد[3].

---

١). أي: تحديد المعنىٰ المقابل للحرف بشكل واضح ودقيق.

٢). وهي: أنَّ الظاهر من حال المتكلم كونه في مقام بيان تمام مراده الجدّي بكلامه، فعدم ذكره للقيد دليل على عدم إرادته له، وأنه يريد المطلق.

٣). فقرينة الحكمة وإن كانت قانوناً عرفيّاً واضحاً، إلّا أنَّ تطبيقها هنا توقف على البحث اللغوي لمعرفة حقيقة معنىٰ الوجوب الغيري والتخييري، وأنهما من الطلب المقيّد، فالغيري

أهمية البحث اللغوي في تحديد منشأ دلالة اللفظ على المعنىٰ.

الحالة الثانية: أنْ يكون المعنى متبادِراً ومفروغاً عن فهمه من اللفظ، وإنما يقع البحث العلمي في تفسير هذه الدلالة، وهل هي تنشأُ من الوضع، أو من قرينة الحكمة، أو من منشأ ثالث؟

ومثال ذلك: أنه لا اشكال في تبادُر المطلق من اسم الجنس مع عدم ذكر القيد[١]، ولكن يُبحث في علم الاصول: أنَّ هذا هل هو من أجل وضع اللفظ للمطلق[٢]، أو من أجل دال آخر كقرينة الحكمة[٣]؟ وهذا بحث لا يكفي فيه مجرد الاحساس بالتبادُر الساذَج، بل لا بد من جمع ظواهر عديدة[٤]، ليستكشف من خلالها مِلاك الدلالة.

الحالة الثالثة: أنْ يكون المعنى متبادِراً، ولكن يواجه ذلك شبهة تُعيق الأصولي عن الأخذ بتبادره ما لم يجد حلاً فنيّاً لتلك الشبهة.

أهمية البحث اللغوي في إزاحة الشبهات المانعة من الأخذ بالمعنىٰ المتبادِر.

ومثال ذلك: أنَّ الجملة الشرطية تدل بالتبادر العرفي على المفهوم[٥]، ولكن في مقابل ذلك تُحِسُّ أيضاً بأنَّ الشرط فيها إذا لم يكن علة وحيدة ومنحصرة للجزاء، لا يكون استعمال أداة الشرط مجازاً كاستعمال لفظ الاسد في الرجل

مقيّد بثبوت ذي المقدمة، والتخييري مقيّد بعدم الإتيان بالعِدْل.

١). كلفظ (رقبة)؛ فإنه ظاهر في الإطلاق جزماً.

٢). بمعنىٰ أنَّ اسم الجنس (رقبة) موضوع لذات المعنىٰ مع قيد كونه مطلقاً، بنحو يكون الاطلاق جزءَ المدلول الوضعي للكلمة.

٣). بمعنىٰ: أنَّ اسم الجنس موضوع لذات المعنىٰ دون قيد الاطلاق، وانما يثبت الاطلاق بواسطة مقدمات الحكمة ـ كما يرىٰ سلطان العلماء ـ فيكون الاطلاق مدلولاً حِكْميّاً لا وضعيّاً.

٤). مثل عدم الشعور بالمجازية عند استعمال اسم الجنس في المقيَّد، وعدم انعقاد الظهور في الاطلاق عند عدم كون المتكلم في مقام البيان.

٥). وثبوت المفهوم يتوقف على كون الشرط علّة منحصرة للجزاء.

الشجاع، ومن هنا يتحيَّر الانسان في كيفية التوفيق بين هذين الوجدانين، ويؤدّي ذلك الى الشك في الدلالة على المفهوم، ما لم يُتوصل الى تفسير يُوَفَّق فيه بين الوجدانين[١].

وهناك أيضاً بعض الحالات الاخرى التي يُجدي فيها البحث التحقيقي.

وعلى هذا الأساس، وبما ذكرنا من المنهجة والأُسلوب، يتناول علم الاصول دراسة الدلالات المشتركة الآتية، ويبحثها لغوياً[٢] أو تحليلياً[٣].

---

١). وسيأتي هذا التفسير في بحث دلالة الجملة الشرطية على المفهوم ص ١٥٩.
٢). كما في الحالات الثلاث المذكورة.
٣). كما في المعنىٰ الحرفي.

المعاني الحرفيّة[١]

المعنى الحرفي مصطلح أصولي تقدَّم توضيحه في الحلقة السابقة[٢]، وقد وقع البحث في تحديد المعاني الحرفية؛ إذ لوحظ منذ البدء أنَّ الحرف يختلف عن الاسم المناظر له[٣] كما مر بنا سابقاً[٤]، ففي تخريج ذلك وتحديد المعنىٰ الحرفي وجد اتجاهان:

الآخوند: معنىٰ الحرف والاسم الموازي له واحد بالذات، وانما يفترقان في نحو لحاظ ذلك المعنىٰ.

الاتجاه الاول: ما ذهبَ اليه صاحب الكفاية[٥] من أنَّ معنى الحرف هو نفس معنى الاسم الموازي له ذاتاً، وإنّما يختلف عنه اختلافاً طارئاً وعَرَضياً فـ(من) و(الابتداء) يدلان على مفهوم واحد، وهذا المفهوم إذا لوحظ وجوده في الخارج، فهو دائماً مرتبط بالمبتدِئ والمبتدَإ منه؛ إذ لا يمكن وقوع ابتداءٍ في

١). أقدم من وجدته يتعرض لبحث المعنىٰ الحرفي من علمائنا المحقق ابو القاسم القمي (ت ١٢٢٧هـ) إذ قال في كتابه (قوانين الأصول ص ٦): «والمعنىٰ الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو أمر نسبي رابطي».

٢). وأنه: النسبة، سواء أكانت مدلولة للحرف أم للهيئة.

٣). كالاختلاف بين معنىٰ (من) و(ابتداء)، ومعنىٰ (الى) و(انتهاء)، ومعنىٰ (في) والظرفية.

٤). الحلقة الثانية بحث (المقارنة بين الحروف والاسماء الموازية لها).

٥). كفاية الاصول ص ١٢، ٤٢.

الخارج إلّا وهو قائم ومرتبط بهذين الطرفين، وإذا لوحظ وجوده في الذهن، فله نحوان من الوجود، فتارة يلحظ بما هو[١]، ويُسمّىٰ باللحاظ الاستقلالي[٢]، وأُخرى يلحظ بما هو حالة قائمة بالطرفين مطابقاً لواقعه الخارجي[٣]، ويُسمّى باللحاظ الآلي، وكلمة (ابتداء) تدل عليه ملحوظاً بالنحو الاول، و(من) تدل عليه ملحوظاً باللحاظ الثاني، فالفارق بين مدلولي الكلمتين في نوع اللحاظ مع وحدة ذات المعنى الملحوظ [فيهما] معاً، إلّا أنَّ هذا لا يعني أنَّ اللحاظ الاستقلالي أو الآلي مقوِّم للمعنى الموضوع له أو المستعمل فيه وقيدٌ فيه؛ لأنَّ ذلك يجعل المعنى أمراً ذهنياً[٤] غيرَ قابل للانطباق على الخارج[٥]، وإنّما يُؤخذُ نحوُ اللحاظ قيداً لنفس العُلقة الوضعية المجعولة للواضع، فاستعمال الحرف في الابتداء حالةَ اللحاظ الاستقلالي استعمال في معنىً بلا وضع؛ لأنَّ وضعه له مقيد بغير هذه الحالة، لا استعمال في غير ما وضع له[٦].

المشهور: معنىٰ الحرف مباين ذاتاً لمعنىٰ الاسم الموازي له.

والاتجاه الثاني: ما ذهب اليه مشهور المحققين[٧] بعد صاحب الكفاية، من أنَّ المعنىٰ الحرفيَّ والمعنى الاسمي متباينان ذاتاً، وليس الفرق بينهما باختلاف كيفية اللحاظ فقط، بل إنّ الاختلاف في كيفية اللحاظ ناتج عن

---

١). أي مستقلّاً وغير متقوّم بالطرفين.
٢). كما لو تصوّرنا مفهوم كلمة (ابتداء) مع قطع النظر عن مفهومي السّير والبصرة.
٣). كما لو تصوّرنا معنىٰ (الابتداء) ضمن تصورنا لمعنىٰ جملة: سرتُ من البصرة.
٤). لأنَّ المقيَّد بالأمر الذهني يكون ذهنيّاً.
٥). مع أنَّ الابتداء الذي يحصل من المأمور أمر خارجي لا ذهني، وعدم الاشكال في حصول الامتثال به، يكشف عن عدم كون معنىٰ كلمة (من) ذهنيّاً.
٦). كما لو سمّىٰ ابنه في النهار زيداً وفي الليل عمراً، فعليه لو استعمل إحدىٰ الكلمتين مكان الأخرىٰ، كان استعماله حقيقياً وفي المعنىٰ الموضوع له، لكنه استعمال بلا وضع.
٧). فوائد الأصول ٣٤/١؛ أجود التقريرات ٢٢/١ـ٢٣، نهاية الأفكار ٤٠/١ـ٤٣، نهاية الدراية في شرح الكفاية ٥١/١، محاضرات في أصول الفقه ٧٩/١.

الاختلاف الذاتي بين المعنيين، على ما سيأتي توضيحه إن شاءَ الله تعالى.

إبـــطال رأي صاحب الكفاية.

أما الاتجاه الأول فيرد عليه[١]: أنَّ البرهان قائم على التغاير السنخي والذاتي بين معاني الحروف ومعاني الاسماء، وملخصه: أنّه لا اشكال في أنّ الصورة الذهنية التي تدل عليها جملة (سار زيد من البصرة الى الكوفة) مترابطة، بمعنى: أنّها تشتمل على معانٍ [مرتبطٍ] بعضُها ببعض[٢]، فلابد من افتراض معانٍ رابطة فيها؛ لإيجاد الربط بين (السير) و(زيد) و(البصرة) و(الكوفة)، وهذه المعاني الرابطة إنْ كانت صفة الربط عَرَضِيَّة لها وطارئة، فلابدَّ أنْ تكون هذه الصفة مستمَدَة من غيرها؛ لأنَّ كلَّ ما بالعَرَض ينتهي الى ما بالذات، وبهذا ننتهي الى معانٍ يكون الربط ذاتياً لها[٣]، وليس شيء من المعاني الاسمية يكون الربط ذاتياً له؛ لأنَّ ما كان الربط ذاتياً ومقوّماً له -وبعبارة أُخرى: عين حقيقته - يستحيل تصوُّره مجرداً عن طرفيه؛ لأنّه مساوق لتجرده عن الربط، وهو خُلْف ذاتيته له، وكلّ مفهومٍ اسميٍّ قابلٌ لأنْ يُتصوَّر بنفسه مجرداً عن أيّ ضميمة، وهذا يُثبت أنَّ المفاهيم الاسمية غيرُ تلك المعاني التي يكون الربط ذاتياً لها، وهذه المعاني هي مداليل الحروف؛ إذ لا يوجد ما يدل على تلك المعاني [الرابطة] بعد استثناء الاسماء إلا الحروف[٤]، وحتى نفس مفهوم النسبة ومفهوم الربط المدلول عليهما بكلمتي النسبة والربط، ليسا من المعاني الحرفية، بل من المعاني الاسمية[٥]؛

معنىٰ الحرف هو النسبـة والربــط.

١). نهاية الأفكار ٤٢/١ - ٤٤، نهاية الدراية ٥١/١، منتهىٰ الاصول ٢٢/١ - ٢٤.
٢). أي: ليست متفرقة ومتناثرة كالذي نشعر به حينما نسمع الكلمات (سير، زيد، البصرة، الكوفة) دون انضمام كلمتي (من وإلىٰ) اليها.
٣). أي: أنَّ ذاتها وحقيقتها هي الربط، وليست شيئاً يعرض عليه الربط.
٤). أي: أنَّ الربط ذاتي لمدلول الحرف ومعناه.
٥). فقولنا: إنَّ معنىٰ الحرف هو الربط والنسبة، ليس معناه أنَّ الحرف يدلّ على مفهوم النسبة والربط، وانّما يدلّ على واقع النسبة والربط، وأمّا مفهوم النسبة فإنه ليس نسبة ولا ربطاً، بل

لإمكان تصورهما بدون اطراف، وهذا[١] يعني: أنّهما ليسا نسبة وربطاً بالحمل الشايع، وإنْ كانا كذلك بالحمل الأولي.

وقد مرَّ عليك في المنطق أنَّ الشيءَ يصدق على نفسه بالحمل الاولي، ولكن قد لا يصدق على نفسه بالحمل الشايع، كالجزئي؛ فإنّه جزئي بالحمل الأولي، ولكنه كلّي بالحمل الشايع[٢].

وهذا البيان كمايُبطل الاتجاه الأول، يُبرهن على صحة الاتجاه الثاني إجمالاً[٣]، وتوضيح الكلام في تفصيلات الاتجاه الثاني يقع في عدة مراحل:

الحروف موضوعة لواقع النسبة لا لمفهوم النسبة.

المرحلة الاولى: أنّا حين نواجه ناراً في الموقد مثلاً، ننتزع في الذهن عدة مفاهيم:

الأول: مفهوم بإزاء النار.

والثاني: مفهوم بإزاء الموقد.

والثالث: مفهوم بإزاء العلاقة والنسبة الخاصة القائمة بين النار والموقد.

غير أنَّ الغرضَ من إحضار مفهومي النار والموقد في الذهن التمكنُ بتوسط هذه المفاهيم من الحكم على النار والموقد الخارجيين، وليس الغرض إيجاد خصائص حقيقة النار في الذهن، وواضح: أنّه يكفي لتوفير الغرض الذي ذكرناه أنْ يكون الحاصل في الذهن ناراً بالنظر التصوري وبالحمل الأولي؛ لما تقدم منّا سابقاً في البحث عن القضايا الحقيقية والخارجية، من كفاية ذلك في إصدار الحكم على الخارج.

هو معنى اسمي يحتاج الى رابط.

١). أي: إمكان تصور معنىٰ النسبة والربط بدون أطراف.

٢). لأنه ينطبق على كل جزئي.

٣). لأنّه يثبت المغايرة بين المعنىٰ الحرفي والمعنىٰ الاسمي.

وأمّا الغرض من إحضار المفهوم الثالث الذي هو بإزاء النسبة الخارجية، والربط المخصوص بين النار والموقد، فهو الحصول على حقيقة النسبة والربط؛ لكي يحصل الارتباط حقيقةً بين المفاهيم في الذهن، ولا يكفي أنْ يكون المفهوم المنتزع بازاء النسبة نسبةً بالنظر التصوري وبالحمل الأولي (أي مفهوم النسبة) وليس كذلك بالحمل الشايع والنظر التصديقي؛ إذ لا يتمّ حينئذٍ ربط بين المفاهيم ذهناً(١).

وبذلك يتضح أوّل فرقٍ أساسيٍّ بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي، وهو: أنَّ الأول سِنخ مفهوم يحصل الغرض من إحضاره في الذهن بأنْ يكون عين الحقيقة بالنظر التصوري، والثاني سنخ مفهوم لا يحصل الغرض من إحضاره في الذهن إلّا بأنْ يكون عين حقيقته بالنظر التصديقي.

وهذا معنىً عميق لإيجادية المعاني الحرفية، بأنْ يُراد بإيجادية المعنى الحرفي كونه عينَ حقيقة نفسه، لا مجرد عنوان ومفهوم يُري الحقيقة [تصوراً] ويُغايرها حقيقة، والأنسب: أن تحمل إيجادية المعاني الحرفية التي قال بها المحقق النائيني(٢) على هذا المعنى، لا على ما تقدّم في الحلقة السابقة من أنّها بمعنى: إيجاد الربط الكلامي(٣).

---

١). أي: أنَّ الربط بين مفهومي النار والموقد لا يحصل بواسطة مفهوم النسبة؛ لأنه بذاته مفهوم اسمي بحاجة الى الربط، فلابد أن تكون حقيقة المفهوم الثالث عين الربط الخارجي بنظرة دقيّة فاحصة ليتمّ الربط.

٢). فوائد الأصول ١/ ٣٧، أجود التقريرات ١/ ٣٧.

٣). وأنَّ الحرف ليس له معنىً ثابت في الذهن قبل الكلام، بل الحرف يقوم بايجاد الربط بين الطرفين (النار والموقد) حين التلفظ به، ويلاحظ: أنَّ حمل ايجادية المعاني الحرفية على الربط الكلامي هو للسيد الخوئيﷺ وأما حملها على المعنىٰ العميق، فهو للسيد محمد الروحانيﷺ وقد ذكره في تقرير بحثه (منتقىٰ الاصول ١/ ٩٥ـ ٩٩) بقلم السيد الشهيد عبدالصاحب الحكيمﷺ.

أفـــراد النســبة الواحدة متباينة، فلا وجود لجامع ذاتـــي بـــينها

المرحلة الثانية: أنَّ تكثُّر النوع الواحد من النِّسبة، كنسبة الظرفية مثلاً، لا يُعقل إلّا مع فرض تغاير الطرفين ذاتاً، كما في نسبة النار الى الموقد، ونسبة الكتاب الى الرف[١]، أو مَوْطنا، كما في نسبة الظرفية بين النار والموقد في الخارج، وفي ذهن المتكلِّم، وفي ذهن السامع.

وكلّما تكثَّرت [أفراد] النسبة على أحد هذين النحوين، استحال انتزاع جامع ذاتي حقيقي بينها؛ وذلك إذا عرفنا ما يلي:

الاستدلال على عدم وجود الجامع الذاتي بين النسب

أولاً: أنَّ الجامع الذاتي الحقيقي ما تحفظ فيه المقوّمات الذاتية للأفراد، خلافاً للجامع العَرَضي الذي لا يستبطن تلك المقوّمات، ومثال الأول: الانسان بالنسبة الى زيد وخالد، ومثال الثاني: الأبيض بالنسبة إليهما.

ثانياً: أنَّ انتزاع الجامع يكون بحفظ جهة مشتركة بين الأفراد مع الغاء ما به الامتياز.

ثالثاً: أنَّ ما به امتيازُ النِّسَب الظرفية المذكورة بعضها [عن] بعض إنما هو اطرافها، وكلُّ نسبة متقومة ذاتاً بطرفيها[٢]، أي: أنها في مرتبة ذاتها لا يُمكن تعقُّلُها بصورة مستقلة عن طرفيها[٣]، وإلّا لم تكن نسبة وربطاً في هذه المرتبة، وعلى هذا الأساس[٤] نعرف أنَّ انتزاع الجامع بين النِّسب الظرفية مثلاً، يتوقف على إلغاء ما به الامتياز بينها، وهو الطرفان لكل نسبة، ولما كان طرفا كلِّ نسبة مقومين لها، فما

١). المناسب: ونسبة الكتاب الى المحفظة مثلاً؛ لأنَّ نسبة الكتاب الى الرّف استعلائيّة لا ظرفية.
٢). أي: أنَّ ما به امتياز النسب عن بعضها ليس إلّا الطرفين اللذين هما بنفسهما المقوّم الذاتي لكلِّ نسبة، فبطرحهما لا يبقىٰ لدينا شيء يكون جامعاً ذاتيّاً.
٣). كما لا يمكن تعقّل الإنسان من دون تصوّر الحيوانية والناطقيّة.
٤). وهو: أنَّ ما به الامتياز هو الأطراف، والمقوّم الذاتي هو الأطراف أيضاً.

يُحفظ من حيثية بعد إلغاء الأطراف لا يتضمن المقوماتِ الذاتيةَ لتلك النسب[١]، فلا يكون جامعاً ذاتياً حقيقياً.

وهذا برهان على التغاير الماهوي الذاتي بين أفراد النِّسب الظرفية، وإن كان بينها جامع عَرَضي اسمي، وهو نفس مفهوم النسبة الظرفية.

المرحلة الثالثة: وعلى ضوء ما تقدم[٢] أثبت المحققون[٣] أنَّ الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص[٤]؛ لأنَّ المفروض عدم تعقل جامع ذاتي بين النسب ليوضع الحرف له، فلابد من وضع الحرف لكلّ نسبة بالخصوص، وهذا[٥] إنما يتأتىٰ باستحضار جامع عنواني عَرَضي[٦] مشير، فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً.

المعنىٰ الحرفي خاص بمعنىً لا يمنع من صدقه علىٰ كثيرين.

وليس المراد بالخاص هنا الجزئي بمعنى: ما لا يقبل الصدق على كثيرين؛ لأنَّ النسبة كثيراً ما تقبل الصدق على كثيرين بتبع كليّة طرفيها، بل [المراد] كون الحرف موضوعاً لكلّ نسبة بما لها من خصوصيّة الطرفين، فجزئية المعنى الحرفي جزئية بلحاظ الطرفين[٧]، لا بلحاظ الانطباق على الخارج[٨].

---

١). العبارة توهم بقاءَ شيء بعد إلغاء الطرفين لا يصلح لأن يكون جامعاً ذاتياً، ولكن المقصود عدم بقاء شيء ليكونَ جامعاً ذاتيّاً.

٢). من عدم وجود الجامع الذاتي بين النسب.

٣). نهاية الدراية ١/٥١، محاضرات في أصول الفقه ١/٨٢، الفصول الغروية ص ١٦.

٤). خلافاً للآخوند القائل بأن الموضوع له في الحروف عام؛ وذلك لأن الموضوع له العام لا يتحقق الا بوجود جامع ذاتي بين الأفراد ليوضع له اللفظ، وقد ثبت عدمه.

٥). الوضع لكلّ نسبة بالخصوص.

٦). كمفهوم النسبة الابتدائية، الحاكي عن افراد تلك النسبة، وبواسطته نتصور تلك الأفراد ولو اجمالاً، ثم نضع كلمة (من) بازائها.

٧). أي: بلحاظ تقوّم كل نسبة بطرفيها المغايرين لطرفي النسبة الأخرىٰ.

٨). أي: ليس المقصود أنَّ معاني الحروف جزئية بالمعنىٰ المنطقي، وهو: ما لا يقبل الصدق على كثيرين؛ فانه منافٍ للوجدان؛ لحصول امتثال (سرْ من البصرة) بالسير من أيّة نقطة من

● هيئات الجمل

هيئة الجملة موضوعة للدلالة على النسبة أيضاً.

كما أنَّ الحروف موضوعة للنسبة على أنحائها، كذلك هيئات الجمل، غير أنَّ هيئة الجملة الناقصة[١] موضوعة لنسبة ناقصة، وهيئة الجملة التامة[٢] موضوعة لنسبة تامة يصح السكوت عليها.

الخوئي: المدلول الوضعي لهيئة الجملة تصديقي

وخالف في ذلك السيد الاستاذ[٣]؛ إذ ذهب الى أنَّ هيئة الجملة الناقصة موضوعة لما هو مدلول الدلالة التصديقية الأولى، أي: لقصد إخطار المعنى، وأنَّ هيئة الجملة التامة موضوعة لما هو مدلول الدلالة التصديقية الثانية، وهو: قصد الحكاية في الجملة الخبرية، أو الطلب وجعل الحكم في الجملة الانشائية، وهكذا.

وقد بنىٰ ذلك على مسلكه في تفسير الوضع بالتعهد[٤]، الذي يقتضي أنْ تكون الدلالة الوضعية تصديقية[٥]، والمدلول الوضعي تصديقياً[٦] كما تقدم[٧].

المشهور: المدلول الوضعي لهيئة الجملة تصوري.

والصحيح: ما عليه المشهور من أنَّ المدلول الوضعيَّ تصوري دائماً في الكلمات الافرادية وفي الجمل، وأنَّ الجملة حتى التامة لا تدل بالوضع إلّا على

نقاطها.

١). نحو: زيدٌ المجتهدُ.

٢). نحو: زيدٌ مجتهدٌ.

٣). محاضرات في أصول الفقه ١/٨١ـ٨٩.

٤). أي: أنَّ الواضع يتعهد بأنه لا يستعمل اللفظ الّا إذا كان قاصداً المعنىٰ.

٥). لأنَّ قصد المعنىٰ مأخوذ في وضع اللفظ لمعناه.

٦). فهيئة الجملة الناقصة تدل على قصد الاخطار (المدلول التصديقي الاول)، وهيئة الجملة التامة تدل على قصد الإخبار (المدلول التصديقي الثاني).

٧). الحلقة الثانية، تحت عنوان: الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدمة، وراجع محاضرات في أصول الفقه ١/٤٤ـ٤٥.

النسبة دلالة تصورية، وأمّا الدلالتان التصديقيتان فهما سياقيّتان ناشئتان من ظهور حال المتكلم[١].

● **الجملة التامة والجملة الناقصة**

ولا شك في الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة في المعنى الموضوع له، فمن اعتبر نفس المدلول التصديقي موضوعاً له ميَّز [بينهما] على أساس اختلاف المدلول التصديقي[٢] كما تقدم في الحلقة السابقة[٣]، وأمّا بناءً على ما هو الصحيح من عدم كون المدلول التصديقي هو المعنى الموضوع له، فنحن بين أمرين:

إما أنْ نقول: إنّه لا اختلاف بين الجملتين في مرحلة المعنى الموضوع له والمدلول التصوري[٤]، ونحصر الاختلاف بينهما في مرحلة المدلول التصديقي، وإما أنْ نسلم باختلافهما في مرحلة المدلول التصوري[٥]، **والاول باطل**؛ لأنَّ المدلول التصوري إذا كان واحداً، وكانت النسبة التي تدلُّ عليها الجملة التامة هي بنفسها مدلولَ [الجملة] الناقصة، فكيف امتازت الجملة التامة بمدلول تصديقي ـ من قبيل قصد الحكاية ـ [عن] الجملة الناقصة؟ ولماذا لا يَصِحُّ أنْ يقصد الحكاية

بطلان القول بوحدة المدلول التصوري للجملة التامة والناقصة.

١). أي: أنَّ مدلول الوضع ليس تصديقيّاً، بل هو تصوري، أي: أنه يوجب إخطار المعنىٰ فقط، واما المدلولان التصديقيّان (قصد الاخطار والإخبار) فهما مستفادان من الظهور الحالي السياقي.

٢). فجملة (زيد قائم) موضوعة لقصد الإخبار عن ثبوت القيام لزيد، وجملة (قيامُ زيد) موضوعة لقصد إخطار قيام زيد.

٣). وفي البحث المتقدم (هيئات الجمل) من هذه الحلقة.

٤). وأنَّ كلتا الجملتين موضوعة لمعنىً واحد، هو: نسبة القيام لزيد.

٥). أي: في المعنىٰ الموضوع له، وأنَّ الجملة التامة موضوعة للنسبة التامة، والجملة الناقصة موضوعة للنسبة الناقصة.

بالجملة الناقصة؟ **وأمّا الثاني**، فهو يفترض الاختلاف في المدلول التصوري، ولما كان المدلول التصوري لهيئة الجملة هو النسبة، فلابد من افتراض نحوين من النسبة بهما تتحقق التماميّة والنقصان.

تمامية النسبة ونقصانها من شؤون عالم الذهن لا الخارج.

والتحقيق: أنَّ التماميّة والنقصان من شؤون النسبة في عالم الذهن، لا في عالم الخارج، فـ(مفيد) و(عالم) تكون النسبة بينهما تامّة إذا جعلنا منهما مبتدأً وخبراً، وناقصةً إذا جعلنا منهما موصوفاً ووصفاً، وجعل (مفيد) مبتدأً تارة وموصوفاً أُخرى، أمر ذهنيّ لا خارجيّ؛ لأنّ حاله في الخارج لا يتغيّر[١] كما هو واضح.

وتكون النسبة في الذهن تامةً [إذا] جاءت الى الذهن ووجدت بما هي نسبة فعلاً، وهذا يتطلّب أنْ يكون لها طرفان متغايران في الذهن؛ إذ لا نسبة بدون طرفين.

النسبة التامة اندماجية والنسبة الناقصة غير اندماجيّة.

وتكون النسبة ناقصة إذا كانت اندماجية تدمج احد طرفيها بالاخر، وتُكوِّن منهما مفهوماً افرادياً واحداً وحصة خاصة؛ إذ لا نسبة حينئذٍ حقيقةً في صُقْع[٢] الذهن الظاهر، وإنما هي [مُستترة] وتحليلية[٣]، ومن هنا قلنا سابقاً: إنَّ الحروف وهيئات الجمل الناقصة موضوعة لنسب إندماجية، أي: تحليلية، وإنَّ هيئاتِ الجمل التامة موضوعة لنسب غير اندماجية.

---

١). أي: أنَّ اتصاف المفيد بالعلم يكون بشكل واحد في الخارج.

٢). أي: في ناحيته (لسان العرب، مادة صقع).

٣). أي: لمّا كان (علمُ المفيدِ) مثلاً مفهوماً واحداً في الذهن، تكون النسبة بين العلم والمفيد مستترة، لأنَّ ظهورها في الذهن يتوقف على حضور طرفيها في الذهن وهما طرفان متغايران، نعم بعد تحليل هذا المفهوم الواحد الىٰ (العلم) و(المفيد)، يمكن إدراك النسبة بينهما.

● الجملة الخبرية والانشائية

وتنقسم الجملة التامة الى خبرية وانشائية، ولا شك في اختلاف إحداهما عن الأخرى[١]، حتى مع اتحاد لفظيهما[٢] كما في (بعتُ) الخبرية و(بعتُ) الانشائية[٣]، فضلاً عن عادَ وأعِد[٤]، وقد وجدت عدة اتجاهات في تفسير هذا الاختلاف:

الاول: ما تقدم في الحلقة الأولى عن صاحب الكفاية[٥] وغيره، من وحدة الجملتين في مدلولهما التصوري[٦]، واختلافهما في المدلول التصديقي فقط[٧]، وقد تقدم الكلام عن ذلك[٨].

النائيني: الجملة الخبرية والانشائية متحدتان في المدلول التصوري مختلفتان في كيفية الدلالة عليه.

الثاني[٩]: أنَّ الاختلاف بينهما ثابت في مرحلة المدلول التصوري، وذلك في كيفية الدلالة[١٠]، فقد يكون المدلول التصوري واحداً، ولكن كيفية الدلالة تختلف؛ فإنَّ جملة (بعتُ) الانشائيّة دلالتها على مدلولها بمعنى: إيجادها له باللفظ، وجملة (بعتُ) الاخبارية دلالتها على مدلولها بمعنى: إخطارها للمعنى وكشفها عنه، فكما ادعي في الحروف أنّها إيجادية، كذلك يُدَّعىٰ في الجمل

---

١). أي: اختلافهما في المدلول.
٢). أي: اتحادهما مادةً وهيئةً.
٣). وكذلك نحو: أنت حرٌ، وزوجتي طالق، ممّا تستعمل في الاخبار تارة والانشاء أخرىٰ.
٤). ممّا يتحد في المادة ويختلف في الهيئة.
٥). كفاية الأصول ص ١٢.
٦). وهو: نسبة البيع الى البائع.
٧). ففي الخبريّة يقصد الاخبار عن وقوع البيع، وفي الانشائية يقصد إيجاد البيع.
٨). وهو: أنَّ هذه التفرقة إن تمّت، فإنّما تتمّ في الجملتين اللتين بلفظ واحد، واما المختلفتان لفظاً، فنشعر بالفرق بينهما تصوّراً، مع قطع النظر عن القصد.
٩). وهو للمحقق النائيني (فوائد الأصول ١/٤٦).
١٠). فكلتاهما موضوعة لمعنىً واحد وهو: البيع أو التمليك، لكنهما مختلفتان في كيفية الدلالة عليه، فالإنشائية موضوعة للدلالة على ايجاده، والخبرية موضوعة للإخبار عن تحققه.

الانشائية، ولكن مع فارق [بين] الايجاديّتين، فتلك بمعنى كون الحرف موجداً للربط الكلامي، وهذه بمعنى كون (بـعتُ) موجدة للتمليك بـالكلام،فـما هـو الموجَد ـ بالفتح ـ في باب الحروف حالة قائمة بنفس الكلام، وما هو الموجَد ـ بالفتح ـ في باب الانشاء أمر اعتباريّ مسبب عن الكلام.

إبطال قول النائيني المتقدم.

ويَرِدُ على ذلك: أنَّ التمليك اعتبار تشريعي يصدر من البائع، ويصدر من العقلاء، ومن الشارع، فإنْ أُريدَ بالتمليك الذي يوجد بالكلامِ الأولُ، فمن الواضح سبقه[١] على الكلام، وأنَّ البائع بالكلام يُبرز هذا الاعتبار القائم في نفسه، وليس الكلام هو الذي يخلق هذا الاعتبار في نفسه، وإنْ أُريد الثاني أو الثالث[٢]، فهو وإنْ كان مترتباً على الكلام، غير أنّه إنّما يترتّب عليه بعد فرض استعماله في مدلوله التصوري وكشفه عن مدلوله التصديقي، ولهذا لو أَطلقَ الكلامَ بدون قصد، أو كان هازلاً، لم يترتَّب عليه أثر، فترتُّب الاثر[٣] إذاً ناتج عن استعمال (بعت) في معناها، وليس مُحققاً لهذا الاستعمال[٤].

الفرق بين الجملة الخبرية والانشائية في رأي المصنف.

الثالث[٥]: أنَّ الجملتين مختلفتان في المدلول التصوري، حتى في حالة اتحاد لفظهما ودلالتهما على نسبة واحدة؛ فإنَّ الجملة الخبرية موضوعة لنسبة تامة منظوراً اليها بما هي حقيقة واقعة وشيء مفروغ عنه، والجملة الانشائية موضوعة لنسبة تامة منظوراً اليها بما هي نسبة يراد تحقيقها، كما تقدم في الحلقة

---

١). أي: سبق اعتبار التمليك ووجوده في نفس البائع قبل تلفظه بعبارة (بعتُ).
٢). أي: وضع (بعتُ) لاعتبار التمليك الشرعي أو العقلائي.
٣). وهو: اعتبار التمليك.
٤). الانسب: لهذا المعنىٰ.
٥). وهو مختار السيد الشهيد.

الاولى[١].

ويمكن **أنْ** نفسر على هذا الأساس إيجادية الجملة الانشائية، **فليست هي بمعنى**: أنَّ استعمالها في معناها هو بنفسه إيجاد للمعنىٰ باللفظ، بـل بـمعنى: أنَّ النسبة المبرَزة بالجملة الانشائية نسبة منظور إليها لا بما هي ناجزة، بل بما هي في طريق الإنجاز والإيجاد.

● **الثمرة**

قد يقال: **إنَّ من ثمرات هذا البحث أنَّ الحروف بالمعنىٰ الاصولي الشامل للهيئات، إذا ثبت أنـّها** موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص، فهذا يعني: **أنَّ المعنى الحرفيَّ** خاص وجزئيٌ، وعليه فلا يمكن تقييده بـقرينة خـاصة، ولا **إثبات إطلاقه** بقرينة الحكمة العامة؛ لأنَّ التقييد والإطلاق مـن شـؤون المـفهوم **الكليّ القابل** للتحصيص، ومما يترتب على ذلك[٢]: أنَّ القيد إذا كان راجعاً فـي **ظاهر الكلام الى مُفاد** الهيئة، فلابد من تأويله[٣]، كما في الجملة الشـرطية؛ فـإنَّ **ظاهرَها كونُ الشرط** قيداً لمدلول هيئة الجزاء، وحيث أنَّ هيئة الجزاء مـوضوعة **لمعنىً حرفي وهو** جزئي، فلا يمكن تقييده، فلابد من تأويل الظهور المذكور، فإذا **قيل**: إذا جاءَك زيد فاكرمه، دلَّ الكلام بظهوره الأَولي على أنَّ المقيَّد بـالمجيء **مدلول هيئة** الأمر في الجزاء، وهو الطـلب والوجـوب المـلحوظ بـنحو المـعنى

١). تحت عنوان: الجملة الخبرية والجملة الانشائية.
٢). هذا الرأي للشيخ الانصاري، مطارح الانظار ص ٤٦، ٥٢.
٣). بارجاع القيد الى المادّة.

الحرفي، فيكون الوجوب مشروطاً، ولكن حيث يستحيل التقييد في المعاني الحرفية، فلابد من إرجاع الشرط الى متعلَّق الوجوب[١] لا الى الوجوب نفسه، فيكون الوجوب مطلقاً ومتعلَّقه مقيداً بزمان المجيء، على نحو الواجب المعلَّق[٢] الذي تقدم الحديث عن تصويره في الحلقة السابقة.

ولكنَّ الصحيح: أنَّ كون المعنى الحرفي جزئياً ليس بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين، لكي يستحيل فيه التقييد والاطلاق، بل هو قابل لذلك تبعاً لقابلية طرفيه[٣]، وإنّما هو جزئي بلحاظ خصوصية طرفيه[٤]، بمعنى أنَّ كل نسبة مرهونة بطرفيها، ولا يمكن الحفاظ عليها مع تغيير طرفيها.

---

١). وهو: الاكرام، المدلول لمادة (أكرم).

٢). كالحج، فإنَّ وجوبه مطلق، وأما هو فإنه مقيَّد ومعلَّق على مجيء أشهر الحج.

٣). فاذا كان الطرفان قابلين للصدق على كثيرين كالسير والبصرة، كان معنىٰ كلمة (مِن) قابلاً للصدق على كثيرين أيضاً.

٤). والجزئية بهذا المعنىٰ لا تنافي الصدق على كثيرين، وعليه يمكن الاطلاق والتقييد، فتكون النتيجة النهائية: عدم ترتب الثمرة المذكورة على مبحث المعنىٰ الحرفي.

الأمر أو أدوات الطلب

ينقسم ما يدل على الطلب الى قسمين:

احدهما: ما يدلُّ بلا عناية، كمادّة الأمر وصيغته.

والآخر: ما يدلّ بالعناية، كالجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب[١]، فيقع الكلام في قسمين تباعاً.

القسم الأوّل

الطلب نوعان: تكويني وتشريعي

الطلب[٢] هو: السعي نحو المقصود، فإنْ كان سعياً مباشراً، كالعطشان يتحرك نحو الماء، فهو طلب تكوينيّ، وإنّ كان بتحريك الغير وتكليفه[٣]، فهو

---

١). نحو قوله عليه السلام لمن شك بين الركعة الاولى والثانية: «يُعيد صلاته»، وهي تدل مباشرة على الإخبار، وانما تستفاد دلالتها على الطلب باعمال عناية سيأتي إيضاحها.

٢). أي: بمعناه اللغوي.

٣). بأن يقول لخادمه: جئني بالماء.

طلب تشريعي[١].

دلالة مادة الأمر وصيغته على الطلب التشريعي

ولا شك في دلالة مادة الأمر على الطلب بمفهومه الاسمي، ولكن ليس كلّ طلب، بل الطلب التشريعي من العالي[٢]، كما لا إشكال في دلالة صيغة الأمر على الطلب؛ وذلك لأنَّ مُفاد الهيئة فيها هو النِّسبة الارسالية، والارسال يُنتزع منه مفهوم الطلب، حيث أنَّ الارسال سعي نحو المقصود من قبل المرسِل، فتكون الهيئة دالّة على الطلب بالدلالة التصورية؛ تبعاً لدلالتها تصوراً على منشأ انتزاعه، كما أنَّ الصيغة نفسها بلحاظ صدورها بداعي تحصيل المقصود، تكون مصداقاً حقيقياً للطلب؛ لأنـّها سعي نحو المقصود[٣].

وممّا اتفق عليه المحصلون من الأُصوليين تقريباً: دلالة الأمر مادّةً وهيئةً على الوجوب، بحكم التبادر وبناء العرف العام على كون الطلب الصادر من المولى بلسان الأمر مادة أو هيئة وجوباً[٤]، وإنما اختلفوا في توجيه هذه الدلالة وتفسيرها الى عدة اقوال:

المشهور: دلالة مادة الأمر وهيئته على الوجوب وضعيّة.

القول الاول[٥]: أنَّ ذلك بالوضع، بمعنى: أنَّ لفظ الامر موضوع للطلب

---

١). وهو المقصود بالبحث.

٢). أي: دون الصادر من الداني أو المساوي.

٣). فقوله تعالى: ﴿أقِم الصلاة﴾ مصداق للطلب عرفاً؛ لأن صدوره بداعي تحصيل المقصود، نحوُ سعي من المولى نحوَ المقصود، وكلّ سعي كذلك يصدق عليه عنوان الطلب.

٤). بدليل أنـّهم يذمّون التارك للامتثال.

٥). وهو المعروف والمشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً (محاضرات في أصول الفقه ٢/١٣).

الناشئ من داعٍ لزومي، وصيغة الامر موضوعة للنسبة الارسالية الناشئة من ذلك، ودليل هذا القول هو التبادر، مع إبطال سائر المناشئ الأُخرى المدَّعاة لتفسير هذا التبادر.

القول الثاني: ما ذهب اليه المحقق النائيني رحمه الله[١] من أنَّ ذلك بحكم العقل، بمعنى: أنَّ الوجوب ليس مدلولاً للدليل اللفظي، وإنّما مدلوله الطلب، وكل طلب لا يقترن بالترخيص في المخالفة، يحكم العقل بلزوم امتثاله، وبهذا اللحاظ يتصف بالوجوب، بينما إذا اقترن بالترخيص المذكور لم يُلزِم العقل بموافقته، وبهذا اللحاظ يتصف بالاستحباب.

النائيني: دلالة الأمر مادة وهيئة على الوجوب عقلية

ويرد عليه **أولاً**: أنَّ موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال، لا يكفي فيه مجرد صدور الطلب مع عدم الاقتران بالترخيص؛ لوضوح أنَّ المكلف إذا اطلع بدون صدور ترخيص من قبل المولى على أنَّ طلبه نشأ من ملاك غير لزومي، ولا يؤذي المولى فواتُه، لم يحكم العقل بلزوم الامتثال[٢]، فالوجوب العقلي فرع مرتبة معينة في ملاك الطلب، وهذه المرتبة لا كاشف عنها إلّا الدليل اللفظي، فلابد من فرض أخذها في مدلول اللفظ؛ لكي يتنقح بذلك موضوع الوجوب العقلي[٣].

ردّ القول بأنَّ دلالة الأمر على الوجوب عقلية.

---

١). فوائد الأُصول ١/١٣٦، وتابعه عليه الخوئي (محاضرات في اصول الفقه ٢/١٣ ـ ١٤).

٢). رغم أنّ موضوع حكم العقل بالوجوب الذي يفترضه النائيني متحقق، وهو الطلب غير المقترن بالترخيص.

٣). أي: أنَّ صدور الطلب دون ترخيص ليس سبباً لحكم العقل بالوجوب، بل السبب قوة الملاك التي يكشف عنها الأمر، وعليه فلفظ الأمر له مدخلية كاملة في استفادة الوجوب.

وثانياً: أنَّ لازم القول المذكور أنْ يُبنىٰ على عدم الوجوب، فيما إذا اقترن بالأمر عامٌ يدل على الإباحة[١] في عنوان يشمل بعمومه مورد الأمر[٢]، وتوضيح ذلك: أنه اذا بنينا على أنَّ اللفظ بنفسه يدل على الوجوب، فالأمر في الحالة التي أشرنا اليها[٣] يكون مخصِّصاً لذلك العام الدال على الاباحة، ومخرجاً لمورده عن عمومه؛ لأنه أخص منه، والدّال الأخصُّ يقدم على الدال العام كما تقدم، وأمّا إذا بنينا على مسلك المحقق النائيني المذكور، فلا تعارض ولو بنحوٍ غير مستقر بين الأمر [والعام]، ليقدم الامر بالأخصيّة؛ وذلك لأنَّ الأمر لا يتكفّل الدلالة على الوجوب بناء على هذا المسلك، بل المتعيِّن بناء عليه أنْ يكون العام رافعاً لموضوع حكم العقل بلزوم الامتثال؛ لأنَّ العام ترخيص وارد من الشارع، وحكم العقل معلَّق على عدم ورود الترخيص من المولى، مع أنَّ بناءَ الفقهاء والارتكاز العرفي على تخصيص العام في مثل ذلك والالتزام بالوجوب.

وثالثاً: أنه قد فرض أنَّ العقل يحكم بلزوم امتثال طلب المولى معلَّقاً على عدم ورود الترخيص من الشارع، وحينئذٍ نتساءَل: هل يُراد بذلك كونه معلَّقاً على عدم اتصال الترخيص بالأمر[٤]؟ أو على عدم صدور الترخيص من المولى واقعاً ولو بصورة منفصلة عن الأمر؟ أو على عدم احراز الترخيص ويقين المكلَّف

---

١). نحو أن يرد: (اكرم العالم)، ويرد أيضاً: (لا يجب اكرامُ أحدٍ).
٢). وهو عنوان العالم في المثال المتقدم.
٣). وهي اقتران الأمر بدليل عام يدلّ على الإباحة.
٤). كما لو قال: أكرم زيداً، ولا بأس بعدم إكرامه.

به[١]؟ والكلُّ لا يُمكن الالتزام به.

اما الأول؛ فلأنّه يعني: أنَّ الأمر إذا ورد ولم يتصل به ترخيص، تمَّ بذلك موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال، وهذا يستلزم كون الترخيص المنفصل منافياً لحكم العقل باللزوم، فيمتنع، وهذا اللازم واضح البطلان[٢].

واما الثاني؛ فلأنّه يستلزم عدم احراز الوجوب عند الشك في الترخيص المنفصل واحتمال وروده؛ لأنَّ الوجوب من نتائج حكم العقل بلزوم الامتثال، وهو معلَّق بحسب [الفرض] على عدم ورود الترخيص ولو منفصلاً، فمع الشك في ذلك يُشك في الوجوب.

واما الثالث، فهو خروج عن محل الكلام؛ لأنَّ الكلام في الوجوب الواقعي الذي يشترك فيه الجاهل والعالم، لا في المنجزية[٣].

القول الثالث: أنَّ دلالة الأمر على الوجوب بالاطلاق وقرينة الحكمة، وتقريب ذلك بوجوه:

تقريب العراقي لدلالة الأمر على الوجوب بالاطلاق وقرينة الحكمة

أحدها[٤]: أنَّ الأمر يدلُّ على ذات الارادة، وهي تارة شديدة كما في الواجبات، وأخرى ضعيفة كما في المستحبات، وحيث أنَّ شدة الشيء من سنخه،

١). فالمدار هنا ليس على عدم وجود الترخيص واقعاً، بل على عدم علم المكلَّف به.
٢). إذ لا إشكال في قبول الترخيص المتأخر والحكم بعدم الوجوب.
٣). أي: أنَّ الكلام في الوجوب الواقعي، وما هي النكتة في دلالة الأمر على الوجوب، هل هي الوضع أو العقل؟ والوجوب الواقعي لا يناط بالعلم بالترخيص وعدمه، وإنما الذي يناط بذلك هو تنجّز الوجوب.
٤). نهاية الأفكار ص ٢١٤.

بخلاف ضعفه، فتتعين بالاطلاق الارادة الشديدة؛ لأنّها بحدِّها[١] لا تزيد على الارادة بشيء[٢]، فلا يحتاج حدُّها الى بيان زائد على بيان المحدود، بينما تزيد الارادة الضعيفة بحدها [على] حقيقة الارادة، فلو كانت هي المعبَّر عنها بالأمر، لكان اللازم نصب القرينة على حدِّها الزائد[٣]؛ لأنَّ الأمر لا يدلّ إلا على ذات الارادة.

إبطال تقريب المحقق العراقي

وقد أُجيب على ذلك بأنَّ اختلاف حال الحدّين أمر عقلي بالغ الدقة، وليس عرفياً، فلا يكون مؤثِّراً في إثبات إطلاق عرفيّ يعيِّن أحد الحدّين[٤].

ثانيها: وهو مركب من مقدمتين:

التقريب الثاني لدلالة الأمر على الوجوب بالاطلاق وقرينة الحكمة

المقدمة الاولى: أنَّ الوجوب ليس عبارة عن مجرد طلب الفعل؛ لأنَّ ذلك ثابت في المستحبات أيضاً، فلابدَّ من فرض عناية زائدة بها يكون الطلب وجوباً، وليست هذه العناية عبارة عن انضمام النهي والمنع عن الترك الى طلب الفعل؛ لأنَّ النهي عن شيء ثابت في باب المكروهات أيضاً[٥]، وإنّما هي عدم ورود الترخيص في الترك؛ لأنَّ هذا الأمر العدمي هو الذي يميِّز الوجوب عن باب المستحبات والمكروهات، ونتيجة ذلك: أنَّ المميز للوجوب أمر عدمي، وهو

---

١). أي: ما به امتيازها عن غيرها.

٢). أي: أنَّ شدة الارادة ليست إلّا نفس الإرادة.

٣). وهو الضعف الذي هو أمر عدمي.

٤). أي: أنَّ مقدّمات الحكمة مقدمات عرفية، والعرف لا يطبقها في المجالات التي تستدعي افتراضات عقلية دقيقة غير عرفية، مثل: أن شدة الإرادة إرادة، وضعف الإرادة عدم إرادة.

٥). ومع ذلك فالمكروه ليس فيه إلزام، وعليه فليس النهي عن الترك هو الموجب للّزوم.

عدم الترخيص في الترك، والمميِّز للاستحباب أمر وجودي وهو الترخيص في الترك، فيكون مركَّباً من أمرين وجوديين.

المقدمة الثانية: أنـّه كلّما كان الكلام وافياً بحيثية مشتركة، ويتردد أمرها بين حقيقتين، المميِّز لاحداهما أمر عدمي، والمميِّز للأُخرى أمر وجوديّ، تعيَّن بالاطلاق الحمل على [الأُولىٰ]؛ لأنَّ الأمر العدمي أسهل مؤونة من الأمر الوجودي[١]، فاذا كان المقصود ما يتميَّز بالأمر الوجودي مع أنـّه لم يذكر الامر الوجودي[٢]، فهذا خَرْق عرفيّ واضح لظهور حال المتكلم في بيان تمام المراد بالكلام[٣]، وأمّا إذا كان المقصود ما يتميَّز بالأمر العدمي، فهو ليس خرقاً لهذا الظهور بتلك المثابة عرفاً؛ لأنَّ المميِّز حينما يكون أمراً عدميّاً، كأنـّه لا يزيد على الحيثية المشتركة التي يفي بها الكلام[٤].

ومقتضى هاتين المقدمتين تعيُّن الوجوب بالاطلاق.

الردّ على التقريب الثاني.

ويَرِد عليه: المنع من إطلاق المقدمة الثانية؛ فإنّه ليس كل أمر عدمي لا يلحظ أمراً زائداً عرفاً[٥]، ولهذا لا يُرى في المقام[٦] أنَّ النسبة عُرفاً بين الوجوب والاستحباب نسبة الاقل والاكثر، بل النسبة بين مفهومين متباينين، فلا موجب

---

١). لأن الأمر العدمي لا يحتاج إلى بيان بخلاف الأمر الوجودي.
٢). أي: لم يذكر ما يدلّ على الامر الوجودي بحسب الفرض.
٣). لأنـّه أراد الاستحباب ومع ذلك لم يأتِ بقيده وهو الأمر الوجودي.
٤). أي: أنَّ الأمر العدمي يكفي لبيانه عدم الدّال، بخلاف الأمر الوجودي؛ فإنَّ بيانه يحتاج الى دالّ عليه.
٥). أي: أنَّ العرف يرىٰ بعض الامور العدميّة زيادة تحتاج الى بيان.
٦). هذا منبّه وجداني على أنَّ العرف يرىٰ بعض الأمور العدميّة زيادة موجودة، فتكون بحاجة الى بيان.

لتعيين أحدهما بالاطلاق[١].

التقريب الثالث لدلالة الأمر على الوجوب بالاطلاق وقرينة الحكمة.

ثالثها: أنَّ صيغة الأمر تدل على الإرسال والدفع بنحو المعنى الحرفي، ولما كان الارسال والدفع مساوقاً لسدِّ تمام ابواب [عدم التحرك] والاندفاع، فمقتضىٰ أصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي: أنَّ الطلب والحكم المبرَز بالصيغة سنخ حكم يشتمل على سدِّ تمام أبواب العدم، وهذا يعني: عدم الترخيص في المخالفة.

ولعلّ هذا التقريب أوجَهُ من سابقيه، فإنْ تمَّ فهو، وإنْ لم يتِمَّ[٢] يتعيَّن كون الدلالة على الوجوب بالوضع.

الفوارق المترتبة على الاقوال الثلاثة في تفسير دلالة الأمر على الوجوب.

وتترتب فوارق عملية[٣] عديدة [على] هذه الاقوال، على الرغم من اتفاقها على الدلالة على الوجوب، ومن جملتها: أنَّ[٤] إرادة الاستحباب من الأمر مرجِعها على القول الاول الى التجوّز واستعمال اللفظ في غير ما وضع له، ومرجعها على القول الأخير الى تقييد الاطلاق[٥]، وأمّا على القول الوسط، فلا ترجِع[٦] الى التصرّف في مدلول اللفظ أصلاً[٧].

---

١). أي: لا موجب لذلك بعد فرض التباين.

٢). سبب عدم تماميّته هو المقدمة الثانية؛ إذ يردُ عليها عدم التسليم بأنَّ الارسال يقتضي دائماً سدَّ جميع ابواب عدم التحرك.

٣). تقييد الفوارق بكونها عملية غير مناسب؛ لأنَّ بعضها نظري.

٤). هذا هو الفارق الأول، وهو فارق نظري.

٥). والتقييد يكون بدالّ آخر، فلا يحصل التجوّز.

٦). أي: فلا ترجع ارادة الاستحباب.

٧). لأنَّ مادة الأمر وصيغته موضوعة ـ على هذا القول ـ للطلبِ، والوجوبُ والاستحبابُ

وعليه[١]، فإذا جاءت أوامر متعددة في سياق واحد، وعُلم أنَّ أكثرها أوامر استحبابية[٢]، اختلَّ ظهور الباقي في الوجوب على القول الاول؛ إذ يلزم من إرادة الوجوب منه حينئذٍ تغاير مدلولات تلك الأوامر مع وحدة سياقها، وهو خلاف ظهور السياق الواحد في إرادة المعنى الواحد من الجميع.

وأمّا على القول الثاني، فالوجوب ثابت في الباقي؛ لعدم كونه دخيلاً في مدلول اللفظ[٣]، لتُثلم وحدة المعنى في الجميع.

وكذلك الحال على القول الثالث؛ لأنَّ التفكيك بين الأوامر وكون بعضها وجوبية وبعضها استحبابية، لا يعني على هذا القول تغاير مدلولاتها، بل كلها ذات معنىً واحد[٤]، ولكنه أُريد في بعضها مطلقاً، وفي بعضها مقيَّداً.

مستفادٌ من حكم العقل.

١). أي: وعلى الفارق الأول النظري يترتّب فارق عمليّ.

٢). مثل: اغتسل للجمعة، وصلِّ صلاة الليل، وادع عند رؤية الهلال، وعلم من الخارج أنَّ المقصود من الأوّل والثاني الاستحباب، وشُكّ في المراد من الثالث وانه بنحو الوجوب أو الاستحباب.

٣). لفرض كون المعنىٰ الموضوع له اللفظ هو مطلق الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب.

٤). وهو أصل الطلب، وإنما يستفاد الوجوب من إطلاق مادة الأمر وصيغته، ويستفاد الاستحباب من تقييدهما.

● الاوامر الارشادية

ومهما يكن[١]، فالأصل[٢] في دلالة الأمر أنّه يدلّ على طلب المادة وإيجابها، ولكنّه يُستعمل في جملة من الاحيان للإرشاد، فالامر في قولهم: استقبل القبلة بذبيحتك، ليس مُفاده الطلب والوجوب؛ لوضوح أنَّ شخصاً لو لم يستقبل القبلة بالذبيحة، لم يكن آثماً، وإنما تحرم عليه الذبيحة، فمُفاد الأمر إذن الارشاد الى شرطية الاستقبال في التذكية، وقد يُعبَّر عن ذلك بالوجوب الشرطي؛ باعتبار أنَّ الشرط واجب في المشروط[٣].

والأمر في: إغسل ثوبك من البول، ليس مُفاده طلب الغسل ووجوبه، بل الارشاد الى نجاسته بالبول، وأنَّ مطهِّره هو الماء، وأمر الطبيب للمريض باستعمال الدواء ليس مُفاده إلّا الارشاد الى ما في الدواء من نفع وشفاء، وفي كلِّ هذه الحالات تحتفظ صيغة الأمر بمدلولها التصوري الوضعي، وهو النسبة الارسالية، غير أنَّ مدلولها التصديقي الجدي يختلف من مورد الى آخر[٤].

---

١). أي: مهما يكن منشأ ظهور الأمر في الوجوب، وأنه الوضع أو حكم العقل أو الإطلاق.
٢). المراد بالأصل: مقتضىٰ الظهور.
٣). الوجوب بمعنىٰ اللابديّة، أي: أنَّ حصول الشرط (الاستقبال) لازم للمشروط (حليّة الذبيحة).
٤). فالأوامر التكليفية المولويّة يكون مدلولها التصديقي هو الايجاب والتحريك الالزامي، والأوامر الارشادية يكون مدلولها هو الارشاد.

القسم الثاني

ما يدل على الطلب بالعناية.

ونقصد به الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب، والكلام حولها يقع في مرحلتين:

الأُولى: في تفسير دلالتها على الطلب، مع أنّها جملة خبرية مدلولها التصوري يشتمل على صدور المادة من الفاعل[1]، ومدلولها التصديقي قصد الحكاية، فما هي العناية التي تُعمل لافادة الطلب بها؟ وفي تصوير هذه العناية وجوه:

وجوه دلالة الجملة الخبرية على الطلب.

الاول: أنْ يُحافظ على المدلول التصوري[2] والتصديقي[3] معاً، فتكون الجملة إخباراً عن وقوع الفعل من الشخص، غير أنه يُقيِّد الشخص الذي يُقصد الحكاية عنه [بِمَن] كان يطبّق عمله على الموازين الشرعية[4]، وهذا التقييد قرينته نفس كون المولى في مقام التشريع، لا نقل أنباء خارجية[5].

الثاني: أنْ يُحافظ على المدلول التصوري، وعلى إفادة قصد الحكاية، ولكن يقال: إنَّ المقصود حكايته ليس نفس النسبة الصدورية المدلولة تصوراً، بل

---

١). فقوله: أعادَ، يعني: أنَّ المادة (الإعادة) قد صدرت من الفاعل.
٢). أي: النسبة الصدورية.
٣). أي: قصد الحكاية والإخبار.
٤). وهو الشخص المتديّن خاصة.
٥). أي: نقل أنباء عمّا يفعله الناس، وانهم يعيدون صلاتهم عند الشك، نظير اخباره عنهم بانهم يأكلون الطعام حين يجوعون، وهذا لا يليق بمقامه عليه السلام؛ لأنه ليس قصاصاً.

أمر ملزوم لها[١]، وهو الطلب من المولى، فتكون من قبيل الاخبار عن كرم زيد بجملة (زيد كثير الرماد) على نحو الكناية.

الثالث: أنْ يفرض استعمال الجملة الخبرية في غير مدلولها التصوري الوضعي[٢] مجازاً، وذلك بأنْ تستعمل كلمة (أعادَ) أو (يُعيد) في نفس مدلول أعِدْ، أي: النسبة الارسالية.

ولا شك في أنَّ الأقرب من هذه الوجوه هو الاول؛ لعدم اشتماله على أيّ عناية سوى التقييد الذي تتكفل به القرينة المتصلة الحالية[٣].

بيان دلالة الجملة الخبرية على الوجوب بناءً على الوجوه المتقدمة.

الثانية: في دلالتها على الوجوب، أمّا بناء على الوجه الأول في إعمال العناية، فدلالتها على الوجوب واضحة؛ لأنَّ افتراض الاستحباب يستوجب تقييداً زائداً في الشخص الذي يكون الإخبار بلحاظه؛ إذ لا يكفي في صدق الإخبار فرضه ممن يطبق عمله على الموازين الشرعية[٤]، بل لابدَّ من فرض أنَّه يُطبقه على أفضل تلك الموازين[٥].

وأمّا بناءً على الوجه الثاني، فتدلُّ الجملة على الوجوب أيضاً؛ لأنَّ الملازمة

---

١). فطلب المولىٰ لصدور الإعادة هو الملزوم، وصدور الإعادة من المكلّف خارجاً هو اللازم، فالامام عليه السلام يخبر عن الملزوم بلسان الاخبار عن لازمه.

٢). وهو النسبة الصدورية.

٣). وهي كون الامام عليه السلام في مقام بيان الاحكام، لا في مقام نقل قصص وأخبار خارجيّة، وهذا بخلاف الوجه الثاني؛ فإنّه بحاجة الى افتراض الكناية، وهي مخالفة للظاهر، وبخلاف الوجه الثالث؛ فانه يحتاج الى افتراض المجازية في الاستعمال.

٤). لأنَّ من يطبق عمله على الموازين الشرعية، لا يلزم صدور الاعادة منه إذا كانت مستحبة.

٥). ولا قرينة على هذا التقييد الزائد.

بين الطلب والنسبة الصدورية المصححة للاخبار عن الملزوم ببيان اللازم[1]، إنما هي في الطلب الوجوبي، وأمّا الطلب الاستحبابي، فلا ملازمة بينه وبين النسبة الصدورية، أو هناك ملازمة بدرجة أضعف[2].

وأمّا بناء على الالتزام بالتجوّز في مقام استعمال الجملة الخبرية، كما هو مقتضى الوجه الاخير، فيشكل دلالتها على الوجوب؛ إذ كما يمكن أنْ تكون مستعملة في النسبة الارسالية الناشئة من داعٍ لزومي، كذلك يمكن أنْ تكون مستعملة في النسبة الارسالية الناشئة من داعٍ غير لزومي.

○ ○ ○

دلالة الجملة الخبرية المنفيّة على النهي

وكلُّ ما قلناه في جانب مادة الأمر وهيئته، والجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب، يقال عن مادة النهي وهيئته، والنفي الخبري المستعمل في مقام النهي، غير أنَّ مُفاد الأمر طلب الفعل، ومُفاد النهي الزّجر عنه.

○ ○ ○

النهي قد يستعمل للارشاد لا للتحريم

وكما توجد أوامر إرشادية، توجد نواهٍ إرشادية[3] أيضاً، والمرشَد إليه **تارة** يكون حكماً شرعياً[4]، كالمانعيّة في: لا تُصلِّ فيما لا يؤكل لحمه، **وأُخرى** نفيَ

---

١). أي: الإخبار عن الطلب ببيان صدور الإعادة.

٢). أي: أنَّ المسوّغ للإخبار عن صدور الإعادة كنايةً عن طلب الإعادة، هو الملازمة بين طلب الإعادة وصدورها، وهذه الملازمة ثابتة بين خصوص الطلب الوجوبي وصدور الإعادة، لا بين مطلق الطلب ولو كان استحبابيّاً وصدور الإعادة، فإن استحباب الإعادة لا يلازم صدورها، أو يلازمه بشكل ضعيف، وعليه لا يصح الاستعمال الكنائي.

٣). وهي التي لا يترتّب على مخالفتها عقاب.

٤). أي: ثبوت حكم شرعي، كالمانعيّة في المثال، التي هي حكم شرعيّ وضعيّ.

حكم شرعي، من قبيل: لا تعمل بخبر الواحد؛ فإنّه إرشاد الى عدم الحكم بحجيته، **وثالثة** يكون المرشَد اليه شيئاً تكوينياً، كما في نواهي الأطباء للمريض عن استعمال بعض الاطعمة؛ إرشاداً الى ضررها.

○ ○ ○

عدم دلالة الأمر على الفورية أو التراخي.

ثم إنَّ الامر لا يدل على الفور ولا على التراخي[١]، أي: أنّه لا يُستفاد منه لزوم الاسراع بالإتيان بمتعلَّقه، ولا لزوم التباطؤ؛ لأنَّ الأمر لا يقتضي إلّا الاتيان بمتعلَّقه، ومتعلّقه هو مدلول المادة، ومدلول المادة طبيعي الفعل[٢] الجامع بين الفرد الآنيّ والفرد المتباطأ فيه.

عدم دلالة الأمر على المرة أو التكرار.

كما أنَّ الأمر لا يدل على المرّة، ولا على التكرار، أي: أنه لا يُستفاد منه لزوم الاتيان بفرد واحد أو بأفراد كثيرة، وإنّما تلزم به الطبيعة، والطبيعة بعد إجراء قرينة الحكمة فيها، يثبت إطلاقهاالبدلي[٣]، فتصدق على ما يأتي به المكلف من وجود لها، سواء كان في ضمن فرد واحد أو اكثر.

فلو قال الآمر: تصدَّق، تحقّق الامتثال بإعطاء فقير واحد درهماً، كما يتحقق بإعطاء فقيرين درهمين في وقت واحد[٤]، وأمّا إذا تصدَّق المكلَّف بصدقتين مترتبتين زماناً، فالامتثال يتحقق بالفرد الأول خاصة[٥].

---

١). فلو قال: تصدق على الفقير، لم يدلّ على الفوريّة بنحو لا تقبل الصدقة لو تأخرت، ولا على التراخي بنحو لا تقبل الصدقة الفوريّة.

٢). كالتصدّق الذي هو مدلول مادة الأمر في جملة (تَصَدَّقْ على الفقير).

٣). فالأمر بالتصدّق يقتضي لزوم الإتيان به إما مرّة واحدة أو مرّات متعددة، لا أنّه يقتضي كليهما، ولا أحدهما بالخصوص.

٤). أي: يحصل الامتثال بالمجموع؛ إذ لا معنى لحصوله بواحد دون آخر.

٥). لانه بحصول الفرد الأول من التصدق، يصدق الاتيان بالطبيعة، فيحصل الامتثال ويسقط الأمر، ومع سقوطه لا يحصل امتثال بالتصدق الثاني؛ لعدم الأمر به.

الإطلاق واسم الجنس

الاطلاق يقابل التقييد، فإنْ تصوّرت معنىً وأخذت فيه وصفاً زائداً أو حالة خاصة، كالانسان العالم، كان ذلك تقييداً، وإذا تصورت مفهوم الانسان ولم تُضِفْ اليه شيئاً من ذلك، فهذا هو الإطلاق.

وقد وقع الكلام في أنَّ اسم الجنس هل هو موضوع للمعنى الملحوظ بنحو الاطلاق[١]، فيكون الاطلاق قيداً في المعنى الموضوع له، أو لذات المعنىٰ الذي يطرأُ عليه الاطلاق تارة والتقييد أُخرى[٢]؟

الماهيّة في الخارج نحوان: إما واجدة للقيد أو فاقدة له

ولتوضيح الحال تُقَدَّم عادة مقدمة لتوضيح أنحاء لحاظ المعنى، واعتبار الماهيّة في الذهن، لكي يُحدّد نحو المعنى الموضوع له اللفظ على أساس ذلك، وحاصلها ـ مع أخذ ماهية الانسان وصفة العلم [مثالاً] ـ أنَّ ماهيّة الانسان إذا تتبعنا أنحاءَ وجودها في الخارج، نجد أنَّ هناك حصتين ممكنتين لها من ناحية صفة العلم، وهما: الانسان الواجد للصفة خارجاً، والانسان الفاقد لها خارجاً، ولا

١). كما هو رأي المشهور قبل سلطان العلماء.
٢). أوّل من ذهب الى وضع اسم الجنس لذات المعنىٰ هو سلطان العلماء (ت ١٦٠٤هـ)، انظر ترجمته في اعيان الشيعة ١٦٤/٦، وهو مذكور في ص ١٥٥ من حاشيته على المعالم المطبوعة عام ١٣٧٨هـ.

يتصور لها حصة ثالثة ينتفي فيها الوجدان والفقدان معاً؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، ومن هنا نعرف: أنَّ مفهوم الانسان الجامع بين الواجد والفاقد، ليس حصة ثابتة في الخارج في عَرْض الحصتين السابقتين، ولكن إذا تجاوزنا الخارج الى الذهن، وتتبعنا عالم الذهن في معقولاته الأولية التي ينتزعها من الخارج مباشرة، نجد ثلاث حصص أو ثلاثة أنحاء من لحاظ الماهية، كل واحد يشكل صورة للماهية في الذهن تختلف عن الصورتين الأخريين؛ لأنَّ لحاظ ماهيّة الانسان في الذهن تارة يقترن [بلحاظ] صفة العلم، وهذا ما يسمّىٰ بالمقيَّد، أو لحاظ الماهية بشرط شيء، وأُخرى يقترن [بلحاظ] عدم صفة العلم، وهذا نحوٌ آخر من المقيَّد، ويسمّىٰ لحاظ الماهية بشرط لا، وثالثةً لا يقترن بأيٍّ واحدٍ من هذين اللحاظين، وهذا ما يُسمّىٰ بالمطلق، او لحاظ الماهية لا بشرط، وهذه حصص ثلاث عَرْضية[1] في اللحاظ في وعاء الذهن.

لحاظ الماهية في الذهن على ثلاثة أنحاء: بشرط شيء، وبشرط لا، ولا بشرط

الخصوصيّات الذهنية للماهية قيود ثانوية والخصوصيّات الخارجية قيود أوليّة

واذا دققنا النظر وجدنا أنَّ هذه الحصص الثلاث من لحاظ الماهية تتميَّز بخصوصيّات ذهنيّة وجوداً وعدماً[2]، وهي: لحاظ الوصف ولحاظ عدمه وعدم اللحاظين، واما الحصتان الممكنتان للماهية في الخارج فتتميز كل واحدة منهما بخصوصية خارجية وجوداً وعدماً، وهي وجود الوصف خارجاً وعدمه كذلك، وتسمّى الخصوصيات التي تتميَّز بها الحصص الثلاث للحاظ الماهية في الذهن بعضها عن بعض بالقيود الثانوية، وتسمّى الخصوصيات التي تتميَّز بها الحصتان

---

١). أي:موجودة في عَرْض واحد.

٢). أي: خصوصيّات ذهنيّة وجوديّة، وهي: لحاظ وجود صفة العلم، ولحاظ عدم وجودها، أو خصوصيّات ذهنية عدميّة، وهي: عدم كلا اللحاظين.

في الخارج إحداهما عن الأخرى بالقيود الأولية.

القـيد الأول والثـاني مـن القـيود الذهـنية لهـما مـطابق خـارجـي دون القـيد الثـالث

ونلاحظ: أنَّ القيدَ الثانويَّ المميِّزَ للحاظ الماهية بشرط شيء (وهو لحاظ صفة العلم) مرآةٌ لقيدٍ أوليٍّ، وهو نفس صفة العلم المميِّز لإحدىٰ الحصتين الخارجيتين، ومن هنا كان لحاظ الماهية بشرط شيء مطابقاً للحصة الخارجية الاولى، كما نلاحظ: أنَّ القيد الثانوي المميِّز للحاظ الماهية بشرط لا (وهو لحاظ عدم صفة العلم) مرآةٌ لقيدٍ أوليٍّ، وهو عدم صفة العلم المميز للحصة الخارجية الأخرى، ومن هنا كان لحاظ الماهية بشرط لا مطابقاً للحصة الخارجية الثانية.

وأمّا القيد الثانوي المميِّز للحاظ الماهية لا بشرط (وهو عدم كلا اللحاظين) فليس مرآة لقيد أولي؛ لأنّه عدم اللحاظ، وعدم اللحاظ ليس مرآة لشيء[1].

الملحوظ باللحاظ الثالث جامع بين الملحوظين باللحاظ الاول والثاني، وان كانت اللحاظات الثلاثة متباينة

ومن هنا كان المرئي بلحاظ (الماهية لا بشرط) ذات الماهية المحفوظة في ضمن المطلق والمقيّد، وعلى هذا الأساس صح القول بأنَّ المرئيَّ والملحوظ باللحاظ الثالث اللا بشرطي جامع بين المرئيين والملحوظين باللحاظين السابقين؛ لانحفاظه فيهما، وإنْ كانت نفس الرؤية واللحاظ متباينة في اللحاظات الثلاثة[2]، فاللحاظ اللا بشرطي بما هو لحاظ يقابل اللحاظين الآخرين، وقسم ثالث لهما، ولهذا يُسمّىٰ باللا بشرط القِسمي، ولكن إذا التفت الى ملحوظه مع الملحوظ في اللحاظين الآخرين، كان جامعاً بينهما، لا قسماً في مقابلهما؛ بدليل انحفاظه فيهما معاً[3]، والقسم لا يحفظ في القسم المقابل له.

---

١). أي: ليس له مطابق في الخارج؛ إذ أنَّ ذات الماهيّة لا يمكن أن توجد خارجاً من دون صفة العلم ومن دون عدم صفة العلم في الوقت نفسه.

٢). أي: أنَّ اللحاظات الثلاثة نفسها أمور متنافية، وليس بعضها جامعاً لبعض.

٣). أي: أنّه ليس قسماً مستقلاً عنهما، بل هو جامع لهما؛ لكونه موجوداً في كل من المرئي

ثم إذا تجاوزنا وعاء المعقولات الأولية للذهن الى وعاء المعقولات الثانية (التي ينتزعها الذهن من لحاظاته وتعقلاته الأولية) وجدنا أنَّ الذهن ينتزع جامعاً بين اللحاظات الثلاثة للماهية المتقدمة، وهو عنوان لحاظ الماهية، من دون أنْ يُقيد هذا اللحاظ بلحاظ الوصف، ولا بلحاظ عدمه، ولا بعدم اللحاظين، وهذا جامع بين لحاظات الماهية الثلاثة في الذهن، ويسمّىٰ بالماهية اللا بشرط المقسَمي؛ تمييزاً له عن لحاظ الماهية اللا بشرط القسمي؛ لأَنَّ ذاك[1] أحد الاقسام الثلاثة للماهية في الذهن، وهذا[2] هو الجامع بين تلك الاقسام الثلاثة.

اسم الجنس موضوع للماهية اللابشرط القسمي

إذا توضَّحت هذه المقدمة فنقول: لا شكَّ في أنَّ اسم الجنس ليس موضوعاً للماهية اللا بشرط المقسمي؛ لأنَّ هذا جامع ـ كما عرفت ـ بين الحصص واللحاظات الذهنية، لا بين الحصص الخارجية[3]، كما أنّه ليس موضوعاً للماهية المأخوذة بشرط شيء أو بشرط لا؛ لوضوح عدم دلالة اللفظ على القيد غير الداخل في حاقّ المفهوم[4]، فيتعيَّن كونه موضوعاً للماهية المعتبرة على نحو اللابشرط القسمي[5]، وهذا المقدار مما لا ينبغي الاشكال فيه، وإنّما الكلام في أنّه هل هو موضوع للصورةالذهنية الثالثة ـ التي تمثِّل الماهية اللابشرط القسمي ـ

الأوّل والثاني.

١). أي: القسمي.

٢). أي: المقسمي.

٣). واللفظ إنما يوضع للحصص الخارجية أو لما يحكي عنها.

٤). كالعلم أو عدم العلم، فانهما ليسا داخلين في حاق مفهوم الانسان، بخلاف الناطق، فانه داخل في حاق مفهومه.

٥). أي: لماهية الانسان بقطع النظر عن العلم والجهل.

بحدِّها الذي تتميز به عن الصورتين الأُخريين[١]، أو لذات المفهوم المرئي بتلك الصورة، وليست الصورة بحدِّها إلا مرآة لما هو الموضوع له؟

فعلى الأول يكون الاطلاق مدلولاً وضعياً للفظ[٢]، وعلى الثاني لا يكون كذلك؛ لأنَّ ذات المرئي والملحوظ بهذه الصورة لا يشتمل إلّا على ذات الماهية المحفوظة في ضمن المقيَّد أيضاً، ولهذا أشرنا سابقاً الى أنَّ المرئي باللحاظ الثالث جامع بين المرئيين والملحوظين باللحاظين السابقين؛ لانحفاظه فيهما.

اسم الجنس موضوع للمرئي بلحاظ الماهية لا بشرط وليس موضوعاً لنفس اللحاظ

ولا شك في أنَّ الثاني[٣] هو المتعيّن، وقد استدل على ذلك:

أولاً: بالوجدان العرفي واللغوي[٤].

وثانياً: بأنَّ الاطلاق حدٌّ للصورة الذهنية الثالثة، فأخذه قيداً[٥] معناه: وضع اللفظ للصورة الذهنية المحددة به، وهذا يعني: أنَّ مدلول اللفظ أمر ذهني، ولا ينطبق على الخارج.

وعلى هذا فاسم الجنس لا يدل بنفسه على الاطلاق، كما لا يدلُّ على التقييد، وتحتاج إفادة كلٍّ منهما الى دالّ، والدالّ على التقييد خاصّ عادة، وأمّا الدالّ على الاطلاق فهو قرينة عامة تسمّىٰ بقرينة الحكمة[٦]، على ما يأتي إن شاء

---

١). وهو عدم اللحاظين.

٢). لأنَّ اللا بشرط عبارة أخرىٰ عن الاطلاق.

٣). وهو أنَّ كلمة (إنسان) مثلاً ليست موضوعة للصورة الذهنية، بل للمحكي بها وهو ذات الانسان.

٤). إذ لا أحدَ من أبناء العرف او علماء اللغة يفسر الانسان بطبيعة الإنسان المقيّدة بالاطلاق، بل يفسرونها بالطبيعة فقط.

٥). في المعنىٰ الموضوع له لفظ الانسان مثلاً.

٦). وهي قرينة يتمسك بها لإثبات الاطلاق في كلّ مورد لم تقم فيه قرينة خاصة على التقييد.

الله تعالى.

● التقابل بين الاطلاق والتقييد

اختلاف الآراء في تشخيص حقيقة التقابل بين الاطلاق والتقييد ثبوتاً

عرفنا أنَّ الماهية عند ملاحظتها من قِبَل الحاكم أو غيره **تارة** تكون مطلقة، **وأخرى** مقيدة، وهذان الوصفان متقابلان، غير أنَّ الأَعلام اختلفوا[١] في تشخيص هُوية هذا التقابل، فهناك القول بأنـّه من تقابل التضاد، وهو مختار السيد الاستاذ[٢]، وقول آخر: بأنـّه من تقابل العدم والملكة[٣]، وقول ثالث: بأنـّه من تقابل التناقض؛ وذلك لأنَّ الاطلاق إنْ كان هو مجرد عدم لحاظ وصف العلم وجوداً وعدماً، تمَّ القول الثالث، وإنْ كان عدم لحاظه حيث يمكن لحاظه، تمَّ القول الثاني، وإنْ كان الاطلاق لحاظ رفض القيد، تمَّ القول الاول.

النتائج المترتبة على الآراء المتقدمة

والفوارق بين هذه الأقوال تظهر فيما يلي:

١ ـ لا يمكن تصور حالة ثالثة غير الاطلاق والتقييد على القول الثالث؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، ويمكن افتراضها على القولين الأوّلين، وتُسمّىٰ بحالة الاهمال[٤].

٢ ـ يرتبط إمكان الاطلاق بإمكان التقييد على القول الثاني، فلا يُمكن

---

١). وهذا الاختلاف ناشئ من الاختلاف في تفسير الاطلاق.
٢). محاضرات في اصول الفقه ١٧٣/٢.
٣). وقد ذهب اليه الميرزا النائيني (أجود التقريرات ٤١٦/٢).
٤). أي: أنَّ حالة ارتفاع الاطلاق والتقييد تسمّىٰ بحالة الاهمال، ويمكن افتراضها على القول الأوّل إذا كان المولىٰ في مقام الاجمال، كما يمكن افتراضها على القول الثاني؛ لعدم إمكان تقييد الحكم، ومن ثَمَّ عدم إمكان اطلاقه.

الاطلاق في كلٍّ حالة لا يُمكن فيها التقييد.

ومثال ذلك: أنَّ تقييد الحكم بالعلم به مستحيل، فيستحيل الاطلاق أيضاً على القول المذكور؛ لأنَّ الاطلاق بناءً عليه هو عدم التقييد في الموضع القابل، فحيث لا قابلية للتقييد لا اطلاق.

وهذا خلافاً لما إذا قيل بأنَّ مَرَدَّ التقابل بين الاطلاق والتقييد الى التناقض؛ فإنَّ استحالة أحدهما حينئذٍ تستوجب كون الآخر ضرورياً؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين.

وأمّا إذا قيل بأنَّ مَرَدَّه الى التضادّ، فتقابل التضادّ بطبيعته لا يفترض امتناع أحد المتقابلين بامتناع الآخر، ولا ضرورته[١].

الدليل على أن تقابل الاطلاق والتقييد الثبوتيين هو تقابل النقيضين

والصحيح: هو القول الثالث دون الأولين؛ وذلك لأنَّ الاطلاق نريد به الخصوصيّة التي تقتضي صلاحية المفهوم للانطباق على جميع الأفراد، وهذه الخصوصية يكفي فيها مجرد عدم لحاظ أخذ القيد الذي هو نقيض للتقييد؛ لأنَّ كل مفهوم له قابلية ذاتية للانطباق على كلِّ فرد يحفظ فيه ذلك المفهوم، وهذه القابلية تجعله صالحاً لإسراء الحكم الثابت له الى أفراده شمولياً[٢] أو بدلياً[٣]، وهذه القابلية ـ بحكم كونها ذاتيةً ـ لازمةٌ له، ولا تتوقف على لحاظ عدم أخذ القيد[٤]، ولا يمكن أنْ تنفكَّ عنه، والتقييد لا يُفكك بين هذا اللازم وملزومه[٥]،

١). فتحصل حالة الاهمال.

٢). كما في نحو: أكرم العالم.

٣). كما في نحو: اكرم عالماً.

٤). كما يرىٰ ذلك القائلون بتقابل التضاد، بل يكفي في تحققها عدم لحاظ القيد.

٥). المراد باللازم: قابلية الشمول، والمراد بالملزوم: المفهوم، وهذا دفع دخل حاصله: إذا كانت

وإنما يُحدث مفهوماً جديداً مبايناً للمفهوم الاول ـ لأنَّ المفاهيم كلَّها متباينة في عالم الذهن، حتى ما كان بينهما عموم مطلق في الصدق[١] ـ وهذا المفهوم الجديد له قابلية ذاتية [للشمول] أضيق دائرة من قابلية المفهوم الأول، وهكذا يتضح: أنَّ الاطلاق يكفي فيه مجرد عدم التقييد.

● [الاطلاق والتقييد الثبوتيّان والإثباتيان][٢]

التقابل بين الاطلاق والتقييد الاثباتيين هو تقابل العدم والملكة

وبهذا الصدد يجب أنْ نميِّز التقابل بين الاطلاق الثبوتي والتقييد المقابل له ـ وهذا ما كنا نتحدث عنه فعلاً ـ عن التقابل بين الاطلاق الإثباتي (أي: عدم ذكر القيد الكاشف عن الاطلاق بقرينة الحكمة) والتقييد المقابل له؛ فإنَّ مردَّ التقابل بين الاطلاق الإثباتي والتقييد المقابل له الى تقابل العدم والملكة، فعدم ذكر القيد إنّما يكشف عن الاطلاق في حالة يُمكن فيها للمتكلم ذكر القيد[٣]، كما مرَّ في الحلقة السابقة.

قابلية الشمول ذاتية للمفهوم ولا يمكن انفكاكها عنه، فكيف انفكت عنه في موارد التقييد كقولنا: اكرم انساناً عالماً؛ فإنَّ مفهوم الانسان هنا لا يشمل جميع أفراده، بل يختص بالعالم.

١). أي: الصدق على الأفراد الخارجيّة، فكل ما صدق عليه انسان عالم صدق عليه انسان، ولا عكس.

٢). الفرق بينهما: أنه في الأول يُنظر الى واقع الحكم بقطع النظر عن الدليل الدال عليه، وفي الثاني ينظر الى الدليل ويجعل اطلاقه كاشفاً عن اطلاق الحكم واقعاً، وتقييده كاشفاً عن تقييده واقعاً.

٣). وأمّا في حالة عدم إمكان ذكر القيد، فان اطلاق الكلام لا يكون حينئذٍ دالاً على اطلاق الحكم واقعاً.

احترازيّة القيود وقرينة الحكمة

قد يقول المولى: (أكرم الفقير العادل)، وقد يقول: (أكرم الفقير)، ففي **الحالة الأولى** يكون موضوع الحكم في مرحلة المدلول التصوري للكلام حصة خاصة من الفقير، أي: الفقير العادل، وبحكم الدلالة التصديقية الأولى نُثبت أنَّ المتكلم قد استعمل الكلام لإخطار صورة حكم متعلِّق بالحصة الخاصة، وبحكم الدلالة التصديقية الثانية نثبت أنَّ المولى جادٌّ في هذا الكلام، بمعنى: أنَّ هذا الحكم مجعول وثابت في نفسه حقيقة، وليس هازلاً.

وبحكم ظهور الحال في التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصديقية الثانية، يثبت أنَّ الحكم الجديَّ المدلول للدلالة التصديقية الثانية متعلِّق بالحصة الخاصة، كما هو كذلك[1] في الدلالة التصديقية الاولى، وبهذا الطريق[2] نستكشف من أخذ قيد العدالة في المثال، أو أيّ قيد من هذا القبيل في مرحلة المدلول التصوري والتصديقي الأولي كونَه قيداً في موضوع ذلك الحكم المدلول عليه بالخطاب جداً، وذلك ما يُسمّىٰ بقاعدة احترازية القيود، ومرجع ظهور

قاعدة احترازية القيود تعتمد على ظهور حال المتكلم في أنَّ ما يقوله يريده جداً

١). أي: متعلق بالحصة الخاصّة.

٢). أي: ظهور الحال في التطابق بين الدلالتين.

التطابق الذي يبرر هذه القاعدة[١]، الى ظاهر حال المتكلم [في] أنَّ كلَّ ما يقوله يُريده جداً.

والدلالة التصورية والدلالة التصديقية الأُولى بمجموعهما [تكوِّنان] الصغرى لهذا الظهور؛ إذ [تُثبتان] ما يقوله المتكلم[٢]، فتنطبق حينئذٍ الكبرىٰ[٣] التي هي مدلول لظهور التطابق المذكور.

وقاعدة الاحترازية التي تقوم على أساس هذا الظهور تقتضي انتفاء الحكم بانتفاء القيد، إلّا أنّها إنّما تنفي شخص الحكم المدلول لذلك الخطاب، ولا تنفي أيَّ حكم آخر من قبيله، وبهذا اختلفت عن المفهوم في موارد ثبوته؛ حيث أنّه يقتضي انتفاء طبيعي الحكم وسنخه بانتفاء الشرط، على ما تقدم في الحلقة السابقة.

قرينة الحكمة تعتمد على ظهور حال المتكلم في أنَّ ما لا يقوله لا يريده

وأما في **الحالة الثانية** فقد أُنيط الحكم في مرحلة المدلول التصوري بذات الفقير، وقد تقدّم: أنَّ مدلول اسم الجنس لا يدخل فيه التقييد ولا الاطلاق، والدلالة التصديقية الأولية إنّما تنطبق على ذلك[٤]، بمقتضى التطابق بينها وبين الدلالة التصورية للكلام، وبهذا ينتج: أنَّ المتكلم قد أفادَ بقوله ثبوتَ الحكم للفقير، ولم يُفِدْ دخل قيد العدالة في الحكم ولم يقل ذلك، لا أنّه أفاد الاطلاق [وقاله]؛ لأنَّ صدق ذلك يتوقف على أنْ يكون الاطلاق دخيلاً في مدلول اللفظ وضعاً، وقد

---

١). أي: يكون منشأً لها.
٢). وهو: أنه قد قال القيد وقصد إخطاره.
٣). وهي: أنَّ ما قاله مراد له جدّاً.
٤). أي: ذات الفقير.

عرفت عدَمَه، فقُصارىٰ ما يُمكن تقريره: أنّه لم يذكر القيد ولم يـقله، وهـذا[١] يُحقق صغرىً لظهور حالي سياقي، وهو ظهور حال المتكلِّم في أنّه في مقام بيان موضوع حكمه الجدّي بالكامل، وهو يستتبع ظهور حاله في أنَّ ما لا يقوله من القيود لا يريده في موضوع حكمه.

وبذلك نُثبت أنَّ قيد العدالة غير مأخوذ في مـوضوع الحكـم فـي الحـالة الثانية، وهو معنى الاطلاق، وهذا ما يُسمّىٰ بقرينة الحكمة (أو مقدمات الحكمة).

وبالمقارنة نجد أنَّ الظهور الذي يعتمد عليه الاطـلاق غـير الظـهور الذي تعتمد عليه قاعدة احترازية القيود، فتلك تعتمد على ظهور حال المتكلم في أنَّ ما يقوله يُريده، والاطلاق يعتمد على ظهور حاله في أنَّ ما لا يقوله لا يريده، ويمكن القول بأنَّ الظهور الأول هو ظهور التطابق بين المدلول اللفظي للكلام والمدلول التصديقي الجدي إيجابيّاً (نريد بالمدلول اللفظي: المتحصل من الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الاولى)، وأنَّ الظهور الثاني هو ظهور التطابق بينهما سلبيّاً.

ويلاحظ أنَّ ظهور حال المتكلم في التطابق الايجابي ـ أي في أنَّ ما يقوله يريده ـ أقوىٰ من ظهور حاله فـي التـطابق السـلبي ـ أي فـي أنَّ مـا لا يـقوله لا يريده[٢] ـ ومن هنا صحَّ القول بأنّه متى ما تعارض المدلول اللفظي لكـلام مـع إطلاق كلام آخر، قُدِّم المدلول اللـفظي عـلى الاطـلاق؛ وفـقاً لقـواعـد الجـمع

---

١). أي: عدم ذكره القيد.

٢). وعليه، فاذا تعارض المطلق (اعتق رقبة) مع المقيّد (اعتق رقبة مؤمنة) أُخذ بالمقيَّد وطرح المطلق؛ لأن احتمال الاشتباه في ذكر القيد مع عدم ارادته واقعاً، اضعف من احتمال الاشتباه في عدم ذكر القيد مع ارادته واقعاً.

العرفي[1].

ويتضح مما ذكرناه: أنَّ جوهر الاطلاق يتمثّل في مجموع امرين:

الأول: يُشكل الصغرى لقرينة الحكمة، وهو: أنَّ تمام ما ذُكر وقيل موضوعاً للحكم بحسب المدلول اللفظي للكلام هو الفقير، ولم يُؤخذ فيه قيد العدالة.

والثاني: يُشكل الكبرىٰ لقرينة الحكمة، وهو أنَّ ما لم يقله ولم يذكره إثباتاً[2] لا يريده ثبوتاً[3]؛ **لأنَّ ظاهر حال المتكلم أنّه في مقام بيان تمام موضوع** حكمه الجدي بالكلام، وتُسمّىٰ هاتان المقدمتان بمقدمات الحكمة[4].

فإذا تمت هاتان المقدمتان، تكونت للكلام دلالة على الاطلاق وعدم دخل أيِّ قيد لم يذكر في الكلام.

ولا شك في أنَّ هذه الدلالة لا توجد في حالة ذكر القيد في نفس الكلام؛ لأنَّ دخله في موضوع الحكم يكون طبيعياً حينئذٍ، ما دام القيد داخلاً في جملة ما قاله، وتختلّ بذلك المقدمة الصغرى.

اطلاق الكلام منوط بعدم ذكر القيد المتصل

وإنما وقع الشك والبحث في حالتين:

الاولى: إذا ذكر القيد في كلام منفصل آخر. فهل يؤدّي ذلك الى عدم دلالة الكلام الاول على الاطلاق رأساً، كما هي الحالة في ذكره متصلاً، أو أنَّ دلالة الكلام الأول على الاطلاق تستقرُّ بعدم ذكر القيد متصلا، والكلام المنفصل

١). من تقديم الأظهر على الظاهر.
٢). أي: في مرحلة الكلام والدلالة.
٣). أي: لا يريده واقعاً.
٤). أي: أنَّ قرينة الحكمة المثبتة للاطلاق تتركب من مقدمتين، أولاهما: عدم ذكر المتكلم للقيد، والثانية: ظهور حاله في أنَّ ما لم يذكره لا يريده واقعاً.

المفترَض يعتبر معارِضاً لظهور قائم بالفعل، وقد يقدَّم عليه وفقاً لقواعد الجمع العرفي[١]؟

ويتحدّد هذا البحث على ضوء معرفة أنَّ ذلك الظهور الحالي الذي يشكل الكبرى[٢]، هل يقتضي كون المتكلم في مقام بيان تمام موضوع الحكم بشخص كلامه، او بمجموع كلماته؟ فعلىٰ الأول تكون صغراه عدمَ ذكر القيد متصلاً بالكلام، ويكون ظهور الكلام في الاطلاق منوطاً بعدم ذكر القيد في شخص ذلك الكلام، فلا ينهدم بمجيء التقييد في كلام منفصل، وعلى الثاني تكون صغراه عدمَ ذكر القيد ولو في كلامٍ منفصل، فينهدم أصل الظهور بمجيء القيد في كلام آخر.

الدليل على أن الاطلاق ليس منوطاً بعدم القيد المنفصل

والمتعيِّن بالوجدان العرفي الاولُ[٣]، بل يلزم على الثاني عدم إمكان التمسك بالاطلاق في موارد احتمال البيان المنفصل؛ لأنَّ ظهور الكلام في الاطلاق إذا كان منوطاً بعدم ذكر القيد ولو منفصلاً، فلا يمكن احرازه مع احتمال ورود القيد في كلام منفصل[٤].

هل القدر المتيقن مانع من انعقاد الاطلاق؟

الثانية: إذا كان هناك قدر متيقَّن في مقام التخاطب، فهل يمنع عن دلالة الكلام على الاطلاق أو لا؟

وتوضيح ذلك: أنَّ المطلق إذا صدر من المولى، **فتارة:** تكون حصصه

---

١). من باب تقديم أقوىٰ الحجتين على الأخرىٰ.
٢). أي: يشكل الكبرىٰ للاطلاق، وهو: ظهور حال المتكلم في أنَّ ما لا يقوله لا يريده.
٣). لأنَّ الوجدان قاضٍ بأنَّ المتكلّم يبيّن كلّ ما هو دخيل في مرامه بشخص كلامه، لا بمجموع كلماته.
٤). أي: يلزم عدم انعقاد الإطلاق في أيّ كلام؛ إذ كلما طرح المتكلّم كلاماً مطلقاً، احتملنا أن يذكر له مقيّداً منفصلاً بعد مدّة تطول أو تقصر.

متكافئة في الاحتمال، فيكون من الممكن اختصاص الحكم بهذه الحصة دون تلك، أو بالعكس، أو شموله لهما معاً، وهذا معناه: عدم وجود قدر متيقن، وفي مثل ذلك تتم قرينة الحكمة بلا اشكال.

القدر المتيقن من خارج الخطاب ليس مانعاً من انعقاد الاطلاق

وثانية: تكون إحدى الحصتين أولى بالحكم من الحصة الاخرى[١]، غير أنّها أولوية عُلِمت من خارج ذلك الكلام الذي اشتمل على المطلق، وهذا ما يُسمّىٰ بالقدر المتيقن من الخارج، والمعروف في مثل ذلك تماميّة قرينة الحكمة أيضاً[٢].

وثالثة: يكون نفس الكلام صريحاً في تطبيق الحكم على إحدى الحصتين[٣]، كما إذا كانت هي مورد السؤال وجاءَ المطلق [جواباً] على هذا السؤال، من قبيل أنْ يسأل شخص من المولى عن اكرام الفقير العادل، فيقول له: أكرم الفقير، وهذا ما يُسمّىٰ بالقدر المتَيقَّن في مقام التخاطب[٤]، وقد اختار صاحب الكفاية رحمه الله[٥] أنَّ هذا يمنع من دلالة الكلام على الإطلاق؛ إذ في هذه الحالة قد يكون مراده مختصاً بالقدر المتيقن، وهو الفقير العادل في المثال؛ لأنَّ كلامه وافٍ ببيان القدر المتيقن، فلا يلزم حينئذٍ أنْ يكون قد أراد ما لم يقله[٦].

الآخوند: القدر المتيقن من داخل الخطاب يمنع من انعقاد الاطلاق

---

١). كما لو قال المولىٰ: إعتق رقبةً، فان الرقبة المؤمنة أولىٰ بالعتق من غيرها، لأنها أفضل، والعاقل عادة يريد الأفضل ولا يرغب عنه.

٢). إذ لو كان هذا القدر المتيقَّن مانعاً من الاطلاق، لزم عدم إمكان التمسك بغالب الاطلاقات؛ إذ غالباً ما يوجد قدر متيقن من خارج الخطاب، وهذا اللازم واضح البطلان.

٣). أي: أن إحدىٰ الحصص تكون متيقَّنةً، وسبب التيقّن هو نفس الخطاب المشتمل على المطلق.

٤). إذ مع غض النظر عن الخطاب لا أولوية لإكرام العادل على غيره.

٥). كفاية الأصول: ٢٤٧.

٦). وإنّما أراد شيئاً قاله، فلا يحصل خرق لظهور الحال.

دليل عدم مانعية القدر المتيقن من داخل الخطاب من انعقاد الاطلاق

والجواب على ذلك: أنَّ ظاهر حال المتكلم ـ كما عرفت في كبرى قرينة الحكمة ـ أنّه في مقام بيان تمام الموضوع لحكمه الجدي بالكلام، فإذا كانت العدالة جزءاً من الموضوع[١] يلزم أنْ لا يكون تمام الموضوع بيِّناً؛ إذ لا يوجد ما يدل على قيد العدالة، ومجرد أنَّ الفقير العادل هو المتيقَّن في الحكم، لا يعني أخذ قيد العدالة في الموضوع، فقرينة الحكمة تقتضي إذن عدم دخل قيد العدالة حتى في هذه الحالة[٢].

وبذلك يتضح: أنَّ قرينة الحكمة ـ أي:ظهور الكلام في الاطلاق ـ لا تتوقف على عدم المقيِّد المنفصل، ولا على عدم القدر المتيقَّن، بل على عدم ذكر القيد متصلاً.

هذا هو البحث في أصل الاطلاق وقرينة الحكمة، وتكميلاً لنظرية الاطلاق لابد من الإشارة الى عدة تنبيهات:

قرينة الحكمة ناظرة الى المدلول التصديقي للكلام

التنبيه الاول[٣]: أنَّ أساس الدلالة على الاطلاق، كما عرفت، هو الظهور الحالي السياقي، وهذا الظهور دلالته تصديقية، ومن هنا كانت قرينة الحكمة الدالة على الاطلاق ناظرة الى المدلول التصديقي للكلام ابتداءً، ولا تدخل في تكوين المدلول التصوري، خلافاً لما إذا قيل بأنَّ الدلالة على الاطلاق وضعية[٤]؛ لأخذه

---

١). أي: موضوع وجوب الاكرام.

٢). أي: تقتضي الاطلاق حتىٰ حالةَ وجود القدر المتيقَّن في مقام التخاطب.

٣). حاصله: أنَّ الدلالة الاطلاقية ناظرة الى تحديد المدلول التصديقي لا المدلول التصوري، وذلك لارتكاز الدلالة الإطلاقية على ظهور حال المتكلم في أنَّ ما لا يقوله لا يريده، وهذا الظهور ناظر الى تحديد المراد الجدّي، ولازم ذلك أن تكون الدلالة المرتكِزة عليه ناظرة الى تحديد المراد الجدّي أيضاً.

٤). وأنَّ الإطلاق جزء من المعنىٰ الموضوع له.

قيداً في المعنى الموضوع له، فإنَّها تدخل حينئذٍ في تكوين المدلول التصوري.

الاطلاق: شمولي وبدلي

التنبيه الثاني: أنَّ الاطلاق **تارة** يكون شمولياً يستدعي تعدد الحكم بتعدد ما لطرفه من أفراد(١)، **وأخرى** بدلياً يستدعي وحدة الحكم(٢)، فاذا قيل: أكرم **العالم**(٣)، كان وجوب الاكرام متعدداً بتعدد أفراد العالم، ولكنّه لا يتعدد في كل عالم بتعدد أفراد الاكرام.

الاشكال على إفادة قرينة الحكمة للاطلاق الشمولي تارة والبدلي أخرىٰ

وقد يقال: إنَّ قرينة الحكمة تُنتج تارة الاطلاق الشمولي، وأخرى الاطلاق البدلي، ويعترض على ذلك بأن قرينة الحكمة واحدة، فكيف تُنتج تارة الاطلاق الشمولي، وأخرى الاطلاق البدلي(٤)؟

وقد أُجيب على هذا الاعتراض بعدة وجوه:

الخوئي: قرينة الحكمة تثبت عدم القيد، والشمولية والبدلية تثبتان بقرينة إضافية

الاول: ما ذكره السيد الاستاذ(٥) من أنَّ قرينة الحكمة لا تُثبت إلّا الاطلاق بمعنى [عدم] القيد(٦)، وأمّا البدلية والاستغراقية فيثبت كل منهما بقرينة إضافية، فالبدلية في الاطلاق في متعلّق الامر مثلاً تَثبت بقرينة إضافية، وهي: أنَّ الشمولية غير معقولة؛ لأنَّ إيجادَ جميع أفراد الطبيعة غيرُ مقدور للمكلف عادة(٧)، والشمولية في الاطلاق في متعلَّق النهي مثلاً، تَثبت بقرينة إضافية، وهي: أنَّ البدلية

---

١). نحو: لا تكرم الفاسق.
٢). نحو: أطعم فقيراً، وأعتق رقبة.
٣). هذا المثال يحتوي على إطلاق شمولي بلحاظ أفراد العالم، واطلاق بدليّ بلحاظ أفراد الإكرام.
٤). أي: والحال أنَّ الشيء الواحد لا ينتج شيئين مختلفين.
٥). محاضرات في اصول الفقه ١٠٧/٤.
٦). أي: أنّها تثبتُ شيئاً واحداً، لا شيئين لكي يقال: إنها واحدة فكيف اقتضت شيئين مختلفين.
٧). فيكون التكليف بها قبيحاً، فيستحيل صدوره من المولىٰ.

غير معقولة؛ لإنَّ ترك أحد أفراد الطبيعة على البدل ثابت بدون حاجة الى النهي[١].

ردُّ جواب الخوئي

ولا يصلح هذا الجواب لحل المشكلة؛ إذ توجد حالات يُمكن فيها الاطلاق الشمولي والبدلي معاً[٢]، ومع هذا يُعيَّن الشمولي بقرينة الحكمة، كما في كلمة (عالم) في قولنا: أكرم العالم[٣]، فلابدَّ إذن من أساس لتعيين الشمولية أو البدلية غير مجرد كون [بديلها] مستحيلاً.

العراقي: قرينة الحكمة تثبت الاطلاق البدلي والشمولي يثبت بقرينة إضافية

الثاني: ما ذكره المحقق العراقي‏رحمه الله[٤] من أنَّ الاصل في قرينة الحكمة إنتاج الاطلاق البدلي[٥]، والشمولية عناية إضافية بحاجة الى قرينة؛ وذلك لأنَّ هذه القرينة تُثبت أنَّ موضوع الحكم ذات الطبيعة بدون قيد، والطبيعة بدون قيد تنطبق على القليل والكثير وعلى الواحد والمتعدد[٦].

فلو قيل: أكرم العالم، وجرت قرينة الحكمة لأثبات الاطلاق، كفى في الامتثال إكرام الواحد؛ لانطباق الطبيعة عليه، وهذا معنى كون الاطلاق من حيثُ الاساسُ بدليّاً دائماً، وأما الشمولية فتحتاج الى ملاحظة الطبيعة سارية في جميع أفرادها، وهي مؤونة زائدة تحتاج الى قرينة[٧].

---

١). فيكون النهي عنه لغواً؛ لأنه تحصيل للحاصل.
٢). أي: هناك حالات يتحقق فيها الاطلاق الشمولي دون أن يكون الاطلاق البدلي مستحيلاً.
٣). فهنا لا تقتضي القرينة الخارجية أحدهما بالخصوص؛ إذ لا يمكن القول: إنَّ إكرام أحد أفراد العالم متحقق بلا حاجة الى ثبوت الأمر، فيكون الأمر باكرام احد العلماء على البدل لغواً وتحصيلاً للحاصل، ممّا يعيّن الاطلاق الشمولي.
٤). مقالات الأصول ١/١٦٩.
٥). أي: أنها تنتج شيئاً واحداً هو خصوص الاطلاق البدلي، لا شيئين لكي يرد الاعتراض.
٦). فاذا جاء بواحد يكتفىٰ به، وهو معنىٰ الاطلاق البدلي.
٧). أي: قرينة خاصة تفيد أنَّ المتكلم لاحظ الطبيعة سارية في جميع الأفراد.

الاصــــــفهاني: قـرينة الحكـمة تـثبت الاطـلاق الشـــــمولي، والبـدلي يـثبت بـقرينة إضـافية

الثالث: أنْ يقال[١] خلافاً لذلك[٢]: إنَّ الماهية عـندما تُـلحظ بـدون قـيد وينصبُّ عليها حكم، إنما ينصبُّ عليها ذلك بما هي مرآة للخارج، فيسري الحكم نتيجة لذلك الى كلّ فرد خارجي تنطبق عليه تلك المرآة الذهنيّة، وهذا معنى تعدد الحكم وشموليته، وأما البدلية كما في متعلَّق الأمر، فهي التي تحتاج الى عـناية، وهي: تقييد الماهية بالوجود الاول، فقول (صلِّ) يرجع الى الأمر بالوجود الأول، ومن هنا لا يجب الوجود الثاني، وعلى هذا فالأصلُ في الاطلاق الشموليةُ ما لم تَقُمْ قرينة على البدلية، وتحقيق الحال في المسألة يوافيك في بحث أعلى إنْ شاءَ الله تعالى[٣].

التنبيه الثالث[٤]: إذا لاحظنا متعلَّق النهي في (لا تكذب)، ومتعلَّق الأمر في (صلِّ)، نجد أنَّ الحكم في الخطاب الأول يشتمل على تحريماتٍ متعددة بعدد

---

١). نسبه السيد الشهيد للأصفهاني (بحوث في علم الاصول ٤٢٩/٣).

٢). أي: أنَّ قرينة الحكمة تقتضي شيئاً واحداً هو خصوص الاطلاق الشمولي دون البدلي.

٣). خلاصته: أنَّ الشمولية والبدلية لهما معنيان:

الأول ـ الشمولية والبدلية بلحاظ الحكم، بمعنىٰ: انحلال الحكم الى أحكام عديدة بعدد أفراد الموضوع، ولكلّ حكم امتثاله وعصيانه، فيكون الاطلاق شمولياً، أو وجود حكم واحد له امتثال واحد وعصيان واحد، فيكون الإطلاق بدليّاً، وعلى هذا المعنىٰ فالصحيح: التفصيل بين موضوع الحكم ومتعلقه، فالحكم بلحاظ موضوعه الاصلُ فيه أن يكون شمولياً مـا لم تفرض فيه عناية على الخلاف، وهو بلحاظ متعلّقه بدلي، أي: لا يـنحلُّ الى احكـام مـا لم تفرض فيه عناية على الخلاف.

الثاني ـ الشمولية والبدلية في مرحلة الامتثال، بمعنىٰ: أنه بعد فرض وحـدة الحكـم، هـل يمتثل ضمن فرد واحد أو ضمن أفراد عديدة، وهنا لابد من التفصيل بين الأمر والنهي، ففي الأمر يكون الاطلاق في المتعلق بدلياً، وفي النهي يكون شمولياً، لنكتة عـقلية، وهـي: أن الطبيعة توجد بوجود أحد أفرادها، ولا تنعدم إلّا بانعدام جميع أفرادها.(بتصرف عن بحوث في علم الأصول ٤٣٠/٣).

٤). خلاصته: أنَّه في النهي تتعدد الحرمة بتعدد أفراد متعلَّق النهي، وأما في الأمـر فـلا يـتعدد الوجوب بتعدد أفراد متعلَّق الأمر.

أفراد الكذب، وكلّ كذب حرام بحرمة تخصُّه، ولو كذب المكلَّف كذبتين يعصي حكمين [ويستحقّ] عقابين، وأما الحكم في الخطاب الثاني، فلا يشتمل إلّا على وجوب واحد، فلو ترك المكلف الصلاة، لكان ذلك عصياناً واحداً، ويستحق بسببه عقاباً واحداً، وهذا من نتائج الشمولية في إطلاق متعلَّق النهي، التي تقتضي تعدد الحكم، والبدلية في إطلاق متعلق الأمر [التي] تقتضي وحدة الحكم.

اطلاق متعلق الأمر يفيد البدلية، واطلاق متعلق النهي يفيد الشمولية

ولكن قد يتجاوز هذا ويفترض النهي في حالة لا يعبِّر الا عن تحريم واحد، كما في النهي المتعلِّق بماهيَّة لا تقبل التكرار، من قبيل (لا تُحْدِث) بناءً على أنَّ الحَدَث لا يتعدد، ففي هذه الحالة يكون التحريم واحداً، كما أنَّ الوجوب في (صلِّ) واحد، ولكن مع هذا نُلاحظ: أنَّ هناك فارقاً يظل ثابتاً بين الأمر والنهي أو بين الوجوب والتحريم، وهو: أنَّ الوجوب الواحد المتعلِّق بالطبيعة لا يستدعي إلّا الاتيان بفرد من أفرادها، وأما التحريم الواحد المتعلِّق بها، فهو يستدعي اجتناب كلِّ أفرادها، ولا يكفي أنْ يترك بعض الافراد[1].

سبب دلالة الأمر على البدلية، والنهي على الشمولية

وهذا الفارق ليس مردُّه الى الاختلاف في دلالة اللفظ[2] أو الاطلاق[3]، بل الى أمر عقلي، وهو: أنَّ الطبيعة توجد بوجود فرد واحد، ولكنها لا تنعدم إلّا بانعدام جميع أفرادها، وحيث أنَّ النهي عن الطبيعة يستدعي انعدامها، فلابدَّ من ترك سائر افرادها، وحيث أنَّ الأمر بها يستدعي إيجادَها، فيكفي إيجاد فرد من أفرادها.

---

١). لأنَّ الأمر يقتضي ايجاد الطبيعة، ووجودها يحصل بتحقق فرد واحد منها، واما النهي فإنه يقتضي إعدام الطبيعة، وهو لا يتحقق إلّا بعدم جميع أفرادها، والفارق المذكور تكويني وليس شرعيّاً.

٢). بنحو تدل فيه الفاظ الدليل على ترك جميع الأفراد في النهي، وكفاية فعل أحدها في الأمر.

٣). إذ لا إطلاق؛ لأننا نفترض أنَّ النهي والتحريم واحد.

التكـثّر فـي الاطـلاق يكـون فـي مـرحـلة الفـعليّة لا فـي مـرحـلة الجـعل

التنبيه الرابع: أنه في الحالات التي يكون الاطلاق فيها شمولياً، يسري الحكم الى كلِّ الافراد، فيكون كلُّ فرد من الطبيعة المطلقة [اطلاقاً] شمولياً موضوعاً لفرد من الحكم، كما في الاطلاق الشمولي للعالم في (اكرم العالم)، ولكنَّ هذا التكثُّر في الحكم والتكثُّر في موضوعه ليس على مستوى الجعلِ ولحاظِ المولى عند جعله للحكم بوجوب الاكرام على طبيعي العالم؛ فإنَّ المولى في مقام الجعل يُلاحظ طبيعي العالم، ولا يلحظ العلماء بما هم كثرة، فبنظره الجعلي ليس لديه إلّا موضوع واحد وحكم واحد، ولكن التكثّر يكون في مرحلة المجعول[1]، وقد ميَّزنا سابقاً بين الجعل والمجعول، وعرفنا أنَّ فعليّة المجعول تابعة لفعلية موضوعه خارجاً، فيتكثر وجوب الاكرام المجعول في المثال تبعاً لتكثُّر أفراد العالم في الخارج[2]، والخطاب الشرعي مُفاده ومدلوله التصديقي إنّما هو الجعل، أي: الحكم على نحو القضية الحقيقية، وليس ناظراً الى فعلية المجعول، وهذا يعني: أنَّ الشمولية وتكثر الحكم في موارد الاطلاق الشمولي إنّما يكون في مرتبة غير المرتبة التي هي مُفاد الدليل[3].

ومن هنا صح القول بأنَّ السَّرَيان بمعنى: تعدد الحكم وتكثره الثابت بقرينة الحكمة، ليس من شؤون مدلول الكلام، بل هو من شؤون عالم التحليل والمجعول[4].

---

١). أي: أنَّ التعدد لا يحصل في مرتبة مدلول الحكم الذي هو الجعل والإنشاء، وإنّما يحصل في مرتبة الفعليّة.

٢). فكلّما وُجد عالم وجب إكرام بلحاظه.

٣). وهذا فارق بين الشمول المستفاد من المطلق، والشمول المستفاد من العامّ، فالتكثر في العموم يلحظ في عالم الجعل، فيكون مدلولاً للدليل، بخلافه في المطلق، فانه يلحظ في عالم الفعليّة.

٤). أي: الخارج؛ إذ ينحلّ الحكم على مصاديقه، فكل مصداق يلحقه حكم.

أدوات العموم

● تعريف العموم وأقسامه

العموم هو: الاستيعاب المدلول عليه باللفظ، وباشتراط أن يكون مدلولاً عليه باللفظ، يخرج المطلق الشمولي؛ فإنَّ الشمولية فيه ليست مدلولة للكلام؛ لأنـّها من شؤون عالم المجعول، والكلام إنّما ينظر الى عالم الجعل، خلافاً للعام؛ فإنَّ تكثُّر الأفراد فيه ملحوظ في نفس مدلول الكلام وفي عالم الجعل.

ودلالة الكلام على الاستيعاب تفترض عادة دالّين:

احدهما: يدلُّ على نفس الاستيعاب، ويُسمّىٰ بأداة العموم.

والآخر: يدلُّ على المفهوم المستوعِب لأفراده، ويُسمّىٰ بمدخول الاداة.

ففي قولنا: (اكرم كل فقير)، الدالّ على الاستيعاب كلمة (كل) والدالُّ على المفهوم المستوعِب لأفراده كلمة (فقير).

وأداة العموم الدالة على الاستيعاب، **تارة** تكون اسماً، وتدل على الاستيعاب بما هو مفهوم اسمي، كما في: كل وجميع[1]، **وأخرى** تكون حرفاً،

---

١). فإنَّ مدلولهما هو نفس مدلول كلمتي عموم واستيعاب.

وتدل عليه بما هو نسبة استيعابية، كما في لام الجمع في قولنا: (العلماء)، بناءً على أنَّ الجمع المعرَّف باللام يدل على العموم؛ فإنَّ أداة العموم فيه هي اللام، واللام حرف، فاذا دلّت على الاستيعاب، فهي إنّما تدلّ عليه بما هو نسبة، وسيأتي تصوير ذلك[١] إن شاء الله تعالى.

ثم إنَّ العموم ينقسم الى: الاستغراقي[٢] والبدلي[٣] والمجموعي[٤]؛ لأنَّ الاستيعاب لكلّ أفراد المفهوم يعني: مجموعة تطبيقاته على أفراده، وهذه التطبيقات تارة تلحظ عَرْضِيَّة، وأُخرى تبادلية، فالثاني هو البدلي، والأول إنْ لوحظت فيه عناية وحدة تلك التطبيقات، فهو المجموعي، وإلّا فهو عموم استغراقي.

الآخوند: انقسامات العموم تحصل في مرحلة تعلّق الحكم به

وقد يقال[٥]: إنَّ انقسام العموم الى هذه الاقسام إنّما هو في مرحلة تعلُّق الحكم به[٦]؛ لأنَّ الحكم إنْ كان متكثِّراً بتكثر الأفراد، فهو استغراقي، وإن كان واحداً ويُكتفىٰ في امتثاله بأيِّ فرد من الافراد، فهو بدلي، وإنْ كان يقتضي الجمع بين الافراد، فهو مجموعي.

---

١). أي: دلالة اللام على الاستيعاب.

٢). كما في نحو: اكرم كلّ عالم، فهنا كلّ فرد من أفراد العلماء موضوع لوجوب اكرام مستقل.

٣). كما في نحو: اكرم أيّ عالم، فهو يدل على اكرام عالم واحد غير معيّن.

٤). كما في نحو: اكرم مجموع العلماء، فهنا يكون عدم اكرام واحد منهم بمنزلة عدم الامتثال رأساً، على خلاف العموم الاستغراقي؛ فانه إذا اكرم بعضهم دون بعض، كان مطيعاً من جهة وعاصياً من جهة.

٥). كفاية الاصول ص ٢١٦.

٦). أي: أنَّ الاختلاف بين أنحاء العموم الثلاثة ناتج عن الاختلاف في كيفيّة تعلّق الحكم بالأفراد، فلو قطعنا النظر عن تعلّق الحكم بالأفراد، لم تحصل هذه الاقسام الثلاثة للعموم.

ردّ المصنف﵀ على قول الآخوند

ولكنَّ الصحيح: أنَّ هذا الانقسام يُمكن افتراضه بقطع النظر عن ورود الحكم؛ لوضوح الفرق بين التصوّرات التي تعطيها كلمات من قبيل: جميع العلماء، وأحد العلماء، ومجموع العلماء، حتى لو لوحظت بما هي كلمات مفردة، وبدون افتراض حكم، فالاستغراقية والبدلية والمجموعية تعبِّر عن ثلاث صور ذهنية للعموم، ينسجها ذهن المتكلم وفقاً لغرضه؛ توطئةً لجعل الحكم المناسب عليها[1].

● نحو دلالة أدوات العموم

هل تتوقف دلالة الأداة على العموم على إجراء الاطلاق في مدخولها؟

لا شكَّ في وجود أدوات تدلُّ على العموم بالوضع، ككلمة كل وجميع ونحوهما من الالفاظ الخاصة بإفادة الاستيعاب، غير أنَّ النقطة الجديرة بالبحث فيها وفي كل ما يثبت أنّه من أدوات العموم[2] هي: أنَّ إسراءَ الحكم الى تمام أفراد مدخول الأداة ـ أي (عالم) مثلاً في قولنا: (اكرم كل عالم) ـ هل يتوقف على اجراء الاطلاق وقرينة الحكمة في المدخول؟ أو أنَّ دخول أداة العموم على الكلمة [يغنيها] عن قرينة الحكمة، وتتولى الأداة نفسها دور تلك القرينة؟

الآخوند: الظاهر عدم توقف دلالة اداة العموم على الاستيعاب على اجراء الاطلاق في مدخولها

وظاهر كلام صاحب الكفاية﵀[3]: أنَّ كلا الوجهين ممكن من الناحية النظرية؛ لأنَّ أداة العموم إذا كانت موضوعة لاستيعاب ما يُراد من المدخول، تعيَّن الوجه الاول؛ لأنَّ المراد بالمدخول لا يُعرف حينئذٍ من ناحية الأداة، بل من قرينة

١). فهذه الاقسام ثابتة قبل الحكم تمهيداً لجعل الحكم عليها، وليست ثابتة بعده ومتفرعة على جعله.

٢). كالنكرة في سياق النفي أو النهي.

٣). كفاية الأصول، ص ٢١٧.

الحكمة، وإذا كانت موضوعة لاستيعاب تمام ما يصلُح المدخول للانطباق عليه تعيَّنَ الوجه الثاني؛ لأنَّ مُفادَ المدخول صالح ذاتاً للانطباق على تمام الأفراد، فيتمُّ تطبيقه عليها فعلا بتوسط الأداة مباشرة، وقد استظهر ـ بحق ـ الوجه الثاني.

الاستدلال على عدم التوقف المذكور

وقد يُبرهن على إبطال الوجه الأول ببرهانين:

البرهان الاول: لزوم اللغوية منه[١]، كما تقدم توضيحه في الحلقة السابقة، ولكنَّ التحقيق: عدمُ تمامية هذا البرهان؛ لعدم لزوم لغوية وضع الأداة للعموم من قِبَل الواضع، ولا لغوية استعمالها في مقام التفهيم من قِبَل المتكلِّم، وذلك لأنَّ العموم والاطلاق ليس مُفادُهما مفهوماً وتصوراً [شيئاً واحداً][٢]؛ فإنَّ أداة العموم مُفادها الاستيعاب وإراءَة الافراد في مرحلة مدلول الخطاب، وأما قرينة الحكمة فلا تُفيد الاستيعاب، ولا تُري الأفراد في مرحلة مدلول الخطاب، بل تُفيد نفيَ الخصوصيات ولحاظ الطبيعة مجردةً عنها، فالتكثُّر ملحوظ في العموم، بينما الملحوظ في الإطلاق ذاتُ الطبيعة، وهذا يكفي لتصحيح الوضع حتى لو لم ينتهِ الى نتيجة عملية بالنسبة الى الحكم الشرعي؛ لأنَّ الفائدة المترقَّبة من الوضع إنما هي إفادة المعاني المختلفة، وكذلك يكفي لتصحيح الاستعمال؛ إذ قد يتعلَّق غرض المستعمل بإفادة التكثُّر بنفس مدلول الخطاب[٣].

عدم لزوم اللغوية من إجراء الاطلاق في مدخول اداة العموم

البرهان الثاني: أنَّ قرينة الحكمة ناظرة ـ كما تقدم في بحث الاطلاق ـ الى المدلول التصديقي الجدّي، فهي تُعيِّن المراد التصديقي، ولا تساهم في تكوين

---

١). وهو للسيد الخوئي‌ﷺ (هامش أجود التقريرات ١/٤٤١).

٢). أي: أنَّ مفاد أداة العموم هو الاستيعاب لجميع الأفراد، ومفاد قرينة الحكمة هو لحاظ الطبيعة مطلقةً ومجردة من القيود والخصوصيات.

٣). لا بالاطلاق وقرينة الحكمة؛ لأنَّ الدلالة على الاستيعاب باللفظ أقوىٰ وآكد.

المدلول التصوري، وأداة العموم تدخل في تكوين المدلول التصوري للكلام، فلو قيل بأنـها موضوعة لاستيعاب المراد من المدخول الذي تعيِّنه قـرينة الحكـمة، وهو المدلول التصديقي، كان معنى ذلك: ربطَ المدلول التصوري للأَداة بالمدلول التصديقي لقرينة الحكمة، وهذا واضح البطلان؛ لأنَّ المدلول التصوريَّ لكلِّ جزء من الكلام إنما يرتبط بما يساويه من مدلول الأجزاء الاخـرى، أي: بـمدلولاتها التصورية[1]، ولا شك في أنَّ للأداة مدلولاً تصورياً محفوظاً حتى لو خلا الكلام الذي وردت فيه من المدلول التصديقي نهائيّاً، كما في حالات الهَزْل[2]، فكيف يُناط مدلولها الوضعي بالمدلول التصديقي؟

اجـراء الاطـلاق فـي المـدخول يـعني: ربـط المدلول التصوري للكلام بـمدلوله التصديقي، وهـو واضـح البـطلان

● العموم بلحاظ الاجزاء والافراد

يلاحظ: أنَّ كلمة (كل) مثلاً تَرِدُ على النكرة فتدلُّ على العموم والاستيعاب لأفراد هذه النكرة، وتَرِد على المعرفة فتدلُّ على العموم والاستيعاب أيضاً، لكنه استيعاب لأَجزاء مدلول تلك المعرفة لا لأفرادها، ومن هنا اختلف قولنا: (إقرأْ كلَّ كتابٍ) عن قولنا: (إقرأْ كلَّ الكتاب)، وعلى هذا الاساس يطرح السؤال التالي:

هل أنَّ لأداة العموم وضعين لنحوين من الاستيعاب؟ وإلّا كيف فُهِم منها في الحالة الاولى استيعاب الافراد، وفي الحالة الثانية استيعاب الاجزاء؟

وقد أجاب المحقق العراقي رحمه الله[3] على هذا السؤال بأنَّ (كل) تـدلُّ عـلى

---

١). أي: أنَّ دلالة كل كلمة في الجملة على معناها التصوري ترتبط بدلالة الكلمات الأخرىٰ على معناها التصوري، ولا تتوقف على تشخيص المراد الجدّي منها.
٢). والنوم أيضاً، مع أنه لا مدلول تصديقيّ للكلام في الحالتين.
٣). مقالات الأصول ٤٣٣/١.

•

العراقي: ادوات العموم موضوعة لاستيعاب الافراد، ودلالتها على استيعاب الاجزاء ناشئة من تشخّص المدخول

استيعاب مدخولها للأفراد، ولكنَّ اتجاه الاستيعاب نحو الأجزاء في حالة كون المدخول معرفاً باللام، من أجل أنَّ الاصل في اللام أنْ يكون للعهد، والعهد يعني: تشخيص الكتاب في المثال المتقدِّم، ومع التشخيص لا يُمكن الاستيعاب للأفراد[1]، فيكون هذا قرينة عامة على اتجاه الاستيعاب نحو الاجزاء كلّما كان المدخول معرفاً باللام.

● دلالة الجمع المعرف باللام على العموم

قد عُدَّ الجمع المعرف باللام من أدوات العموم، ولابدَّ من تحقيق كيفية دلالة ذلك على العموم ثبوتاً أوّلاً، ثم تفصيل الكلام في ذلك إثباتاً.

تصوير دلالة الجمع المعرَّف باللام على العموم ثبوتاً

اما **الأمر الاول**، فهناك تصويرات لهذه الدلالة، منها: أنْ يُقال: إنَّ الجمع المعرف باللام يشتمل على [ثلاثة] دوالّ.

أحدها: مادة الجمع[2]، التي تدلّ في كلمة (العلماء) على طبيعي العالم.

والآخر: هيئة الجمع، التي تدلّ على مرتبة من العدد لا تقل عن ثلاثة من أفراد تلك المادة.

والثالث: اللام، وتُفترض دلالتها على استيعاب هذه المرتبة لتمام أفراد المادة، ويكون الاستيعاب مدلولاً للّام بما هو معنىً حرفي ونسبة استيعابية قائمة بين المستوعِب (بالكسر) وهو: مدلول هيئة الجمع، والمستوعَب (بالفتح) وهو:

---

١). لأنَّ الشخص المحدد ليس له أفراد لكي يتصوّر العموم الأفرادي بلحاظها، فيتّجه الاستيعاب الى الأجزاء.

٢). وهي مفرد الجمع، أي: كلمة (عالم) في المثال.

مدلول مادة الجمع.

تصوير دلالة الجمع المعرف باللام على العموم إثباتاً

وأما الامر الثاني: فإثبات اقتضاء اللام الداخلة على الجمع للعموم يتوقف على إحدى دعويين:

إما أنْ يُدَّعىٰ وضعها للعموم ابتداءً[١]، وحيث أنَّ اللام الداخلة على المفرد لا تدلّ على العموم[٢]، فلابدَّ أنْ يكون المدّعىٰ وضع اللام الداخلة على الجمع بالخصوص لذلك.

وإمّا أنْ يُدّعى أنـّها تدل على معنىً واحدٍ في موارد دخولها على المفرد وعلى الجمع، وهو التعيُّن في المدخول، على ما تقدم في معنى اللام الداخلة على اسم الجنس في الحلقة السابقة.

فإذا كان مدخولها اسم الجنس، كفىٰ في التعيُّن المدلول عليه باللام تعيُّن الجنس الذي هو نحو تعيُّن ذهني للطبيعة كما تقدم في محله[٣].

تعيّن الجمع لا يحصل الّا بارادة المرتبة الأخيرة

وإذا كان مدخولها الجمع، فلابدَّ من فرض التعيُّن في الجمع، ولا يكفي التعيُّن الذهني للطبيعة المدلولة لمادة الجمع[٤]، وتعيُّن الجمع بما هو جمع إنّما يكون بتحدد الأفراد الداخلة فيه[٥]، وهذا التحدّد لا يحصل الّا مع إرادة المرتبة الأخيرة من الجمع[٦] المساوقة للعموم؛ لأنَّ أيَّ مرتبة أُخرى لا يتميَّز فيها ـ من

١). أي: بلا توسيط دلالتها على التعيُّن.
٢). أي: لا تدل عليه بالوضع، بل بتوسط قرينة الحكمة.
٣). في الحلقة الثانية مبحث اسم الجنس، من أنَّ كل طبيعة متعيّنة في عالم الذهن ومتميّزة عن غيرها من الطبائع.
٤). لأنَّ اللام ليست داخلة على اسم الجنس، بل على الجمع، فلابد من افتراض التعيّن فيه، ولا يكفي التعيّن في الطبيعة المدلولة لاسم الجنس.
٥). أي: وتمييزها عن الأفراد الخارجة عنه.
٦). فإنّها المرتبة الحاوية لجميع الأفراد.

ناحية اللفظ ـ الفرد الداخل عن الخارج[١].

● النكرة في سياق النهي أو النفي

ذكر بعض: أنَّ وقوع النكرة في سياق النهي[٢] أو النفي[٣] من أدوات العموم، وأكبر الظن أنَّ الباعث على هذه الدعوىٰ أنَّ النكرة ـ كما تقدم في حالات اسم الجنس من الحلقة السابقة ـ يمتنع إثبات الاطلاق الشمولي لها بقرينة الحكمة؛ لأنَّ مفهومها [يأبىٰ] ذلك[٤]، بينما نجد أنّنا نستفيد الشمولية في حالات وقوع النكرة في سياق النهي أو النفي، فلابدَّ أنْ يكون الدالّ على هذه الشمولية شيئاً غير اطلاق النكرة نفسها، فمن هنا يُدَّعىٰ أنَّ السياق ـ أي: وقوع النكرة متعلَّقاً للنهي أو النفي ـ من أدوات العموم؛ ليكون هو الدالّ على هذه الشمولية.

ولكن التحقيق: أنَّ هذه الشمولية ـ سواء كانت على نحو شمولية العام أو على نحو شمولية المطلق[٥] ـ بحاجة الى افتراض مفهوم اسمي قابل للاستيعاب والشمول لافراده بصورة عَرْضية[٦]؛ لكي يدلَّ السياق حينئذٍ على استيعابه لأفراده، والنكرة لا تقبل الاستيعاب العَرْضي[٧] كما تقدم، فمن أين يأتي المفهوم الصالح لهذا الاستيعاب، لكي يدل السياق على عمومه وشموله؟

---

١). فمرتبة الثلاثة ـ مثلاً ـ لا يعلم أن الداخل فيها هو الفرد الاول والثاني والثالث، أم الثاني والثالث والرابع، أم الثالث والرابع والخامس الخ.

٢). نحو: لا تكرم فاسقاً.

٣). نحو: لا فاسق يجبُ إكرامه.

٤). لأنَّ النكرةَ موضوعةٌ لاسم الجنس بقيد الوحدة.

٥). أي: سواء كانت دلالة النكرة الواقعة بعد النفي أو النهي على الشمولية من باب الوضع أو بسبب قرينة الحكمة، فعلىٰ كلا التقديرين يلزم وجود مفهوم يصلح لشمول جميع الأفراد.

٦). أي: قابل لشمول جميع الأفراد في آنٍ واحد، لا على نحو البدليّة.

٧). لأنّ قيد الوحدة مأخوذ في معناها.

تـقريب دلالة النكرة الواقعة في سياق النهي والنفي على الشمول

ومن هنا نحتاج إذن الى تفسير للشمولية التي نفهمها من النكرة الواقعة في سياق النهي والنفي، ويمكن أنْ يكون ذلك بأحد الوجهين التاليين:

الأول: أنْ يُدَّعىٰ كون السياق[١] قرينة على إخراج الكلمة عن كونها نكرة[٢]، فيكون دور السياق إثبات ما يصلُح للاطلاق الشمولي[٣].

وأما الشمولية فتثبت بإجراء قرينة الحكمة في تلك الكلمة، بدون حاجة الى افتراض دلالة السياق نفسه على الشمولية والعموم.

الآخوند:استفادة الشمول من النكرة الواقعة في سياق النهي والنفي حاصلة بدلالة عقلية

الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية‌ؒ[٤] من أنَّ الشمولية ليست مدلولاً لفظياً، وإنّما هي بدلالة عقلية[٥]؛ لأنَّ النهي يستدعي إعدام متعلَّقه، والنكرة لا تنعدم ما دام هناك فرد واحد.

مناقشة رأي الآخوند

غير أنَّ هذه الدلالة العقلية إنّما تُعيِّن طريقة امتثال النهي، وأنَّ امتثاله لا يتحقق إلّا بترك جميع أفراد الطبيعة، ولا تُثبِت الشمولية بمعنىٰ تعدد الحكم والتحريم بعدد تلك الافراد، كما هو واضح[٦].

---

١). أي: وقوع النكرة عقيب النفي أو النهي.

٢). أي: أنَّ النكرة المثبَتةَ مستبطَنة لقيد الوحدة، فاذا وقعت في سياق النفي أو النهي حررها ذلك من قيد الوحدة، وجعلها دالة على الطبيعة، فتكون صالحة لشمول جميع الافراد.

٣). أي: أنَّ السياق لا يجعل النكرة دالة فعلاً على الشمول، بل يجعلها قابلة لذلك، وبمعونة جريان قرينة الحكمة تكون دالة على الشمول بالفعل.

٤). كفاية الأصول ص ٢١٧.

٥). أي: ليس الدال على العموم هو وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، وانما هو العقل الحاكم بأنَّ الطبيعة لا تنعدم إلّا بترك جميع أفرادِها.

٦). هذا ردّ على الآخوند، حاصله: أنَّ المراد إثبات الشمول بمعنىٰ تعدد الحكم بتعدد الأفراد، وما ذكره الآخوند يثبت الشمول في مقام الامتثال.

المفاهيم

● تعريف المفهوم

لا شك في أنَّ المفهوم مدلول التزامي للكلام(١)، ولا شك أيضاً في أنّه ليس كل مدلول التزامي يعتبر مفهوماً بالمصطلح الاصولي(٢).

ومن هنا احتجنا الى تعريف يُميِّز المفهوم عن بقيَّة المدلولات الالتزامية.

تعريف النائيني للمفهوم في مصطلح الاصوليين

وقد ذكر المحقق النائيني(٣) بهذا الصدد: أنَّ المفهوم هو اللازم البيِّن مطلقاً، أو اللازم البيِّن بالمعنى الأخص(٤) في مصطلح المناطقة.

مناقشة تعريف النائيني

ونلاحظ على ذلك: أنَّ بعض الأدلة التي تساق لاثبات مفهوم الشرط مثلا، تُثبت المفهوم كلازم عقلي بحت، دون أن يكون [بيِّناً] على ما يأتي إن شاء الله

---

١). فهو حكم لازم للحكم المذكور في المنطوق.

٢). فوجوب المقدمة مثلاً مدلول التزامي لوجوب ذيها، وحرمة الضد العام مدلول التزامي لوجوب ضدّه، ولا يسمّىٰ ذلك مفهوماً في مصطلح الأصوليين.

٣). أجود التقريرات ١/٢٤٣ ـ ٢٤٤، فوائد الأصول ١/٤٧٧.

٤). وهو اللازم الذي لا يحتاج تصوّره الى دليل، بل يكون مجرد تصوّر المدلول المطابقي كافياً لتصوره، كتصور العمىٰ المستلزم لتصوّر البصر، ومن هنا لم يكن وجوب المقدمة المستفاد من دليل وجوب ذيها مفهوماً؛ لأنَّ مجرد تصور ذي المقدمة لا يستلزم تصوّر وجوب المقدمة.

تعالى.

فالأولى أنْ يقال: إنَّ المدلول الالتزامي **تارة** يكون متفرِّعاً على خصوصية الموضوع في القضية المدلولة للكلام بالمطابقة، على نحو يزول باستبداله بموضوع آخر، **وأخرى** يكون متفرِّعاً على خصوصية المحمول بهذا النحو[١]، **وثالثة** يكون متفرّعاً على خصوصية الربط القائم بين طرفي القضية، على نحو يكون محفوظاً ولو تبدّل كلا الطرفين، فقولنا: (اذا زارك ابنُ كريم وجب احترامه)، يدلّ التزاماً على وجوب احترام الكريم نفسه عند زيارته، وعلى وجوب تهيئة المقدمات التي يتوقف عليها احترام الابن الزائر، وعلى أنّه لا يجب الاحترام المذكور في حالة عدم الزيارة.

والمدلول الأول مرتبط بالموضوع، فلو بدّلنا ابنَ الكريم باليتيم ـ مثلاً ـ لم يكن له هذا المدلول[٢].

والمدلول الثاني مرتبط بالمحمول وهو الوجوب، فلو بدّلناه بالاباحة، لم يكن له هذا المدلول[٣].

والمدلول الثالث[٤] متفرع على الربط الخاص بين الجزاء والشرط، ومهما غيّرنا من الشرط والجزاء، يظل المدلول الثالث بروحه ثابتاً معبراً عن انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط، وإن كان التغيير ينعكس عليه، فيغير من مفرداته تبعاً لما يحدث في المنطوق من تغير في المفردات.

المفهوم هو المدلول الالتزامي الناشئ من الربط الخاص بين الشرط والجزاء

١). أي: على نحو يزول باستبدال المحمول بمحمول آخر.
٢). أي: لم يدلَّ التزاماً على أنه إذا جاء والد اليتيم وجب احترامه.
٣). أي: لم يفهم منه وجوب تهيئة المقدمات.
٤). وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط.

وهذا هو المفهوم[١]، لكن على أنْ يتضمَّن انتفاءَ طبيعي الحكم[٢]، لا شخص الحكم المدلول عليه بالخطاب؛ تمييزاً للمفهوم عن قاعدة احترازية القيود التي تقتضي انتفاءَ شخص الحكم بانتفاء القيد.

● ضابط المفهوم

ونُريد الآن أن نعرف الربط المخصوص الذي يؤخذ في المنطوق ويكون منتجاً للمفهوم، وتوضيح ذلك: أنّا إذا أخذنا الجملة الشرطية [مثالاً] للقضايا التي يبحث عن ضابط ثبوت المفهوم لها، نجد أنَّ لها مدلولاً تصورياً، ومدلولاً تصديقياً.

وحينما نفترض المفهوم للجملة الشرطية، **تارة** نفترضه على مستوى مدلولها التصوري، بمعنى: أنَّ الضابط الذي به يَثبت المفهوم يكون داخلاً في المدلول التصوري للجملة، **وأخرى** نفترضه على مستوى مدلولها التصديقي، بمعنى: أنَّ الضابط الذي به يَثبت المفهوم لا يكون مدلولاً عليه بدلالة تصورية، بل بدلالة تصديقية.

تقريب دلالة الجملة الشرطية على المفهوم في مرحلة المدلول التصوري

أما الضابط لإفادة المفهوم في مرحلة المدلول التصوري، فهو: أنْ يكون الربط المدلول عليه بالأداة[٣] أو الهيئة[٤] في هذه المرحلة من النوع الذي يستلزم

---

١). أي: أنَّ المفهوم هو: المدلول الالتزامي المتفرع على الربط الخاص بين الموضوع والمحمول، والمعبّر عن الانتفاء عند الانتفاء.
٢). فاذا لم يأتِ زيدٌ انتفىٰ عنه طبيعي وجوب الاكرام، فلا يجب اكرامه ولو كان مريضاً أو قادماً من الحج.
٣). أي: أداة الشرط نحو: إنْ، إذا.
٤). أي: هيئة الجملة الشرطية.

الانتفاء عند الانتفاء؛ لأنَّ ربط قضية أو حادثة بقضية أو حادثة اخرى، إذا أردنا أن نُعبِّر عنه بمعنىً اسمي، وجدنا بالامكان التعبير عنه بشكلين:

فنقول **تارة**: (زيارة شخص للانسان تستلزم أو توجد وجوب إكرامه).

ونقول **اخرى**: (إنَّ وجوب اكرام شخص يتوقف على زيارته، أو هو معلَّق على فرض الزيارة وملتصق بها).

ففي القول الأول استعملنا معنى الاستلزام، وفي القول الثاني استعملنا معنى التوقف والتعليق والالتصاق، والمعنى الأول لا يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء[1]، والثاني يدل عليه.

فلكي تكون الجملة الشرطية مثلاً، مشتملة في مرحلة المدلول التصوري على ضابط إفادة المفهوم، لابدّ أن تكون دالة على ربط الجزاء بالشرط بـما هـو معنىً حرفي[2] موازٍ للمعنى الاسمي للتوقف والالتصاق، لا على الربط بما هـو معنىً حرفي موازٍ للمعنى الاسمي لاستلزام الشرط للجزاء.

ولابدَّ إضافة الى ذلك[3] أنْ يكون المرتبط على نحو التوقف والالتصاق طبيعيَّ الوجوب لا وجوباً خاصاً، وإلّا لم يقتضِ التوقف إلّا انتفاءَ ذلك الوجوب الخاص، وهذا القدر من الانتفاء يتحقق بنفس قاعدة احترازية القيود، ولو لم

---

١). لأنَّ استلزام المجيء لوجوب الاكرام لا يقتضي نفي استلزام المرض لوجوب الاكرام؛ لإمكان استلزام كليهما له، نظير قولنا: النار تستلزم الحرارة، فإنه لا يقتضي عدم استلزام الحركة لها.

٢). أي: بما هو نسبة توقفيّة.

٣). اي: الى دلالة الجملة الشرطية على توقف الشرط على الجزاء.

نفترض مفهوماً.

المصنف: يكفي لثبوت المفهوم دلالة الجملة على توقف الجزاء على الشرط ولو صدفةً

واذا ثبتت دلالة الجملة في مرحلة المدلول التصوري على النسبة التوقفية والالتصاقية، ثبت المفهوم ولو لم يثبُت كون الشرط علة للجزاء[1] أو جزءَ علة له، بل ولو لم يثبت اللزوم إطلاقاً وكان التوقف لمجرد صدفة.

تقريب دلالة الجملة الشرطية على المفهوم في مرحلة المدلول التصديقي

وأما على مستوى المدلول التصديقي للجملة، فقد تكشف الجملة في هذه المرحلة عن معنىً يبرهن على أنَّ الشرط علة منحصرة، أو جزءُ علة منحصرة للجزاء، وبذلك يثبت المفهوم، وهذا من قبيل المحاولة الهادفة لإثبات المفهوم تمسّكاً بالاطلاق الأحوالي للشرط[2]؛ لاثبات كونه مؤثراً على أيِّ حال، سواء سبقه شيء آخر أو لا؛ [لاستنتاج] انحصار العلة بالشرط من ذلك[3]؛ إذ لو كانت للجزاء علة أخرى، لما كان الشرط مؤثراً في حال سبق تلك العلة، فإنَّ هذا انتزاع للمفهوم من المدلول التصديقي؛ لأنَّ الاطلاق الاحوالي للشرط مدلول لقرينة الحكمة، وقد تقدّم سابقاً: أنَّ قرينة الحكمة ذات مدلول تصديقي، ولا تساهم في تكوين المدلول التصوري.

المشهور: لابد لثبوت المفهوم من كون الشرط علة منحصرة لطبيعي الجزاء

هذا ما ينبغي أنْ يقال في تحديد الضابط.

وأما المشهور فقد اتجهوا الى تحديد الضابط للمفهوم في ركنين، كما مرّ بنا

---

١). خلافاً للمشهور الذي اشترط لثبوت المفهوم كون القيد علّة منحصرة للحكم، ولذلك ذهب الآخوند الى عدم ثبوت المفهوم للجملة الشرطية استناداً الى أنَّ قرينة الحكمة لا يمكنها أن تثبت كون الشرط علة منحصرة للجزاء (كفاية الأصول ١٩٤ ـ ١٩٥).

٢). وستأتي في الوجه الثالث ص ١٥٤.

٣). إذ لو كان لوجوب الاكرام علّتان وسبقت إحداهما الأخرىٰ، لحصل المعلول بالعلّة السابقة، مع أنَّ ظاهر الإطلاق الأحوالي للجملة الشرطية أنَّ المجيء هو الذي يوجب الإكرام سواء سبقه المرض أم لا، ولازمه عدم كون المرض علة، وانحصار العليّة بالمجيء.

في الحلقة السابقة:

احدهما: استفادة اللزوم العليّ الانحصاري.

والآخر: كون المعلَّق مطلق الحكم لا شخصه.

ولا كلام لنا فعلاً في الركن الثاني، وأما الركن الاول، فالالتزام بركنيته غير صحيح؛ إذ يكفي في إثبات المفهوم ـ كما تقدم ـ دلالة الجملة على الربط بنحو التوقف، ولو كان على سبيل الصدفة.

● مورد الخلاف في ضابط المفهوم

العراقي: ثبوت المفهوم منوط فقط باثبات أن المتوقف على القيد هو طبيعي الحكم لا شخصه

ثم إنَّ المحقق العراقيﷺ[1] ذهب الى أنّه لا خلاف في أنَّ جميع الجمل التي تكلّم العلماء عن دلالتها على المفهوم تدل على الربط الخاص المستدعي للانتفاء عند الانتفاء، أي: على التوقف، وذلك بدليل أنَّ الكلّ متفقون على انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد شرطاً أو [وصفاً]، وإنما اختلفوا في انتفاء طبيعي الحكم، فلولا اتفاقهم على أنَّ الجملة تدل على الربط الخاص المذكور، لما تسالموا على انتفاء الحكم ولو شخصاً بانتفاء القيد، وعلى هذا الأساس فالبحث في إثبات المفهوم في مقابل المنكرين له ينحصر في مدى إمكان إثبات أنَّ طرف الربط الخاص المذكور ليس هو شخص الحكم، بل طبيعيّه؛ ليكون هذا الربط مستدعياً لانتفاء الطبيعي بانتفاء القيد، وإمكان إثبات ذلك مرهون باجراء الاطلاق وقرينة الحكمة في مُفاد هيئة الجزاء ونحوها[2] مما يدلّ على الحكم في

---

١). نهاية الأفكار ٤٦٩/٢.

٢). أي: ونحو الهيئة، كما في جملة (إذا جاء زيد يجبُ اكرامه) فوجوب الاكرام مستفاد من

القضية[١].

وهكذا يعود البحث في ثبوت المفهوم لجملة (اذا كان الانسان عالماً فأكرمه)، أو لجملة (أكرم الانسان العالم) الى أنه هل يجري الاطلاق في مُفاد (أكرم) في الجملتين؛ لاثبات أنَّ المعلَّق على الشرط أو الوصف طبيعي الحكم، أو لا؟ ونسمّي هذا بمسلك المحقق العراقي في إثبات المفهوم.

● مفهوم الشرط

ذهب المشهور الى دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، وقُرِّب ذلك بعدة وجوه:

دعوىٰ دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بالوضع ومناقشتها

الاول: دعوىٰ دلالة الجملة الشرطية بالوضع على أنَّ الشرط علة منحصرة للجزاء، وذلك بشهادة التبادر.

وعلى الرغم من صحة هذا التبادر، اصطدمت الدعوى المذكورة بملاحظة، وهي: أنّها تودّي الى افتراض التجوز عند استعمال الجملة الشرطية في موارد عدم الانحصار، وهو خلاف الوجدان[٢]، فكأنه يوجد في الحقيقة وجدانان لابدَّ من التوفيق بينهما:

أحدهما: وجدان التبادر المدّعىٰ في هذا الوجه[٣].

(يجب) لا من هيئة (إفعل).

١). أي: أنَّ قرينة الحكمة هل يمكن أن تثبت أنَّ المقيَّد بالشرط أو الوصف أو الغاية هو طبيعي الحكم، أو لا؟

٢). فإننا لا نشعر بالمجازية عند استعمال الجملة الشرطية في موارد عدم الانحصار.

٣). وهو كون الشرط علّة منحصرة للجزاء.

والآخر: وجدان عدم الإحساس بالتجوز عند استعمال الجملة الشرطية في حالات عدم الانحصار[١].

دعوىٰ دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بالانصراف ومناقشتها

الثاني: دعوى دلالة الجملة الشرطية على اللزوم وضعاً، وعلى كونه لزوماً عِليّاً انحصارياً بالانصراف؛ لأنه أكمل أفراد اللزوم.

ولوحظ على ذلك: أنَّ الأكملية لا توجب الانصراف[٢]، وان الاستلزام في فرض الانحصار ليس بأقوى منه في فرض عدم الانحصار[٣].

اثبات المفهوم لجملة الشرط بدلالتها على الملازمة وضعاً وعلى العلية التامة بالتفريع وعلى الانحصار بالاطلاق

الثالث: دعوىٰ دلالة الأداة على الربط اللزومي وضعاً[٤]، ودلالة تفريع الجزاء على الشرط في الكلام على تفرُّعه عنه ثبوتاً وكون الشرط علة تامة له[٥]؛ لأصالة التطابق بين مقام الإثبات والكلام، ومقام الثبوت والواقع، ودلالة الاطلاق الاحوالي في الشرط على انه علة تامة بالفعل دائماً[٦]، وهذا يستلزم عدم وجود علة أُخرى للجزاء، وإلّا لكانت العلة في حال [اقترانهما] المجموعَ، لا الشرط بصورة مستقلة؛ لاستحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، فيصبح الشرط جزء العلة، وهو خلاف الاطلاق الاحوالي المذكور[٧].

---

١). وقد رجّح الآخوند الوجدان الثاني على الأوّل، وأنكر ثبوت المفهوم للجملة الشرطية (كفاية الأصول ص ١٩٥).

٢). وإلّا لزم فيما لو قال: اعتق رقبة، عتقُ العالمة الفاضلة المجاهدة الخ، ولم يحتمل ذلك أَحد، وهذا ردّ على كبرىٰ الاستدلال، وهي: انَّ الأكملية توجب الانصراف.

٣). فالملازمة بين النار والحرارة لا تضعف اذا فرض وجود نارٍ ثانية، ولا تقوىٰ اذا فرض عدم وجود نارٍ أُخرىٰ، وهذا ردّ على صغرىٰ الاستدلال، وهي: أنَّ اللزوم العلّي الانحصاري أكمل.

٤). بدليلِ أنَّ المتبادِر من الشرطية هو وجود ملازمة بين الشرط والجزاء بنحو لا ينفك أحدهما عن الآخر.

٥). إذ لا معنىٰ لثبوت التفرّع بين شيئين الّاكون أحدهما علة تامة والآخر معلولاً له.

٦). أي: سواء اجتمع المجيء مع المرض أم لا، وهذا معناه: كون المجيء علّة منحصرة.

٧). الذي يقتضي كون الشرط (المجيء) علّة تامة دائماً.

ويبطل هذا الوجه بالملاحظات التالية:

إبطال الوجه الثالث

اولاً: أنّه لاينفي ـ لو تمّ ـ وجود علة أُخرى للجزاء، فيما اذا احتُمل كونها مضادة بطبيعتها للشرط[١]، أو دخالة عدم الشرط في عليتها للجزاء[٢]؛ فإنّ احتمال علّة اخرى من هذا القبيل، لاينافي الاطلاق الاحوالي للشرط[٣]؛ إذ ليس من أحوال الشرط حينئذٍ حالة اجتماعه مع تلك العلة.

ثانياً: أنّ كون الشرط علة للجزاء، لا يقتضيه مجرد تفريع الجزاء على الشرط في الكلام الكاشف عن التفريع الثبوتي والواقعي؛ وذلك لأنَّ التفريع الثبوتي لا ينحصر في العلية، بدليل أنَّ التفريع بالفاء كما يصِحُّ بين العلّة والمعلول، كذلك [يصحّ] بين الجزء والكل[٤]، والمتقدم زماناً والمتأخر كذلك[٥]، فلا مُعيِّن لاستفادة العليّة من التفريع.

ثالثاً: إذا سلّمنا استفادة عليّة الشرط للجزاء من التفريع[٦]، نقول: إنَّ كون الشرط علة تامة للجزاء، لا يقتضيه مجرد تفريع الجزاء على الشرط؛ لأنَّ التفريع يناسب [أيضاً] كون المفرَّع عليه جزء العلة[٧]، وإنما يثبت بالاطلاق[٨]؛ لأنَّ

---

١). لأنَّ العلة البديلة لا يمكن اجتماعها مع الشرط؛ لفرض التضاد بينهما.
٢). أي: أنّها لا تكون علّة بديلة الّا في حال عدم حصول الشرط، كما لو افترضنا أنَّ عدم المجيء له مدخليّة في كون المرض علّة أخرىٰ لوجوب الإكرام.
٣). فانَّ الاطلاق الاحوالي ناظر الى نفي علّة أخرىٰ يمكن اجتماعها مع الشرط، ولا ينفي وجود علّة بديلة حال عدم امكان اجتماعها مع الشرط.
٤). نحو: إن حصل الناطق فقد حصل الانسان.
٥). أي: زماناً، مثل: إن حصل الصبح فقد حصل النشاط.
٦). وأنَّ التفرّع الإثباتي على الثبوتي ينحصر بالعليّة.
٧). أي: أنَّ التفرع ليس محصوراً بكون الشرط علّة تامة، بل يحصل أيضاً بكون الشرط جزء علّة.
٨). أي: أنَّ كون الشرط علّة تامة يثبت بالاطلاق الأحوالي للشرط، وأنّه كلما حصل الشرطُ حصل الجزاء، وإن لم ينضمَّ للشرط شيء آخر.

مقتضى إطلاق ترتُّب الجزاء على الشرط أنّه [يترتّب] عليه في جميع الحالات، مع أنّه لو كان الشرط جزءاً من العلة التامة، لاختصّ ترتب الجزاء على الشرط بحالة وجود الجزء الآخر، فإطلاق ترتب الجزاء على الشرط في جميع الحالات ينفي كون الشرط جزء العلة، إلّا أنّه[1] إنما ينفي النقصان الذاتي للشرط (والنقصان الذاتي معناه: كونه بطبيعته محتاجاً في إيجاد الجزاء الى شيءٍ آخر)، ولا ينفي النقصان العَرَضيَّ الناشئَ من اجتماع علتين مستقلتين على [معلول] واحد (حيث أنَّ هذا الاجتماع يؤدي الى صيرورة كل منهما جزء العلة)؛ لان هذا النقصان العَرَضي لا يضرُّ بإطلاق ترتب الجزاء على الشرط[2].

اثبات كون الشرط علة منحصرة بأداء عدم الانحصار للدوران بين محذورين

الرابع: ويُفترض فيه أنّا استفدنا العلية على أساس سابق[3]، فيقال في كيفية استفادة الانحصار: إنّه لو كانت هناك علة أُخرى، فإما أنْ تكون كلٌّ من العلتين بعنوانها الخاصّ سبباً للحكم، وإما أنْ يكون السبب هو الجامع بين العلتين، بدون دخل لخصوصيّة كلٍ منهما في [العليّة][4]، وكلاهما غير صحيح، أما الأول؛ فلأنَّ الحكم موجود واحد شخصي في عالم التشريع، والموجود الواحد الشخصي يستحيل أنْ تكون له علّتان[5]، وأما الثاني[6]؛ فلأنَّ ظاهر الجملة

---

١). أي: الاطلاق الأحوالي لترتّب الجزاء على الشرط.
٢). واذا لم يمكن للاطلاق أن ينفي النقصان العَرَضي، فهذا معناه: أنَّ من المحتمل وجود علّة تامة ثانية كالمرض، ومن ثمَّ عدم إمكان إثبات أنَّ المجيء علّة منحصرة، ومعه لا يمكن إثبات المفهوم.
٣). كالوضع، أو تفرّع الجزاء على الشرط.
٤). أي: أنَّ كلاً منهما لا يؤثر بعنوانه الخاص، بل بجامعه، أي: بما أنه مصداق لعنوان أحدهما.
٥). أي: أنَّ لازمه ايجاد الشيئين لشيء واحد، وهو باطل؛ لعدم صدور الواحد من المتعدد.
٦). فلأنه وإن كان ممكناً، لكنه خلاف الظاهر من أنَّ المجيء مؤثر في وجوب الاكرام بعنوان كونه مجيئاً، لا لكونه مصداقاً لعنوان أحدهما.

الشرطية كون الشرط بعنوانه الخاص دخيلاً في الجزاء.

دفع محذور صدور الواحد من المتعدد بافتراض جعلين في عالم التشريع

والجواب بإمكان اختيار الافتراض الاول، ولا يلزم محذور[١]؛ وذلك بافتراض جعلين وحكمين متعددين في عالم التشريع[٢]، أحدهما: معلول للشرط بعنوانه الخاص[٣]، والآخر: معلول لعلّة أخرى.

فالبيان المذكور إنّما يبرهن على عدم وجود علة أُخرى لشخص الحكم، لا لشخص آخر مماثل[٤].

دلالة الشرطية على المفهوم باثبات كون الشرط علة منحصرة بالاطلاق المقابل للتقييد بأو

الخامس: ويُفترض فيه أيضاً أننا استفدنا العليّة على أساس سابق، فيقال في كيفية استفادة الانحصار: إنَّ تقييد الجزاء بالشرط على نحوين:

احدهما: أنْ يكون تقييداً بالشرط فقط.

والآخر: أنْ يكون تقييداً به أو بعِدْل له على سبيل البدل[٥].

والنحو الثاني ذو مؤونة ثبوتية تحتاج في مقام التعبير[٦] عنها الى عطف العِدْل بأو[٧]، فاطلاق الجملة الشرطية بدون عطف بـ(أو) يُعيِّن النحوَ الاول.

وقد ذكر المحقق النائيني رحمه الله[٨]: أنَّ هذا إطلاق في مقابل التقييد بـ(أو)،

---

١). أي نقول: كل من المجيء والمرض مؤثّر بعنوانه الخاصّ، دون أن يلزم تأثير المتعدد في الواحد.

٢). أي: نفترض وجود فردين من وجوب الاكرام.

٣). أي: للمجيء بما أنه مجيء.

٤). أي: أنَّ انتفاء المجيء لا يلزم منه انتفاء أصل وجوب الاكرام، وانما يلزم انتفاء الفرد الأول مع إمكان ثبوت الفرد الثاني اذا وجدت علته.

٥). أي: أنَّ الجزاء تارة يكون مقيداً بعلّة واحدة معيّنة، واخرىٰ بواحدة غير معيّنة من علّتين.

٦). أي: في مقام الإثبات والدليل.

٧). بأن يقال: إن جاء زيدٌ أو مرض يجب إكرامه.

٨). أجود التقريرات ٢/٢٥٢.

الذي يعني: تعدُّد العلة[١]، كما أنَّ هناك إطلاقاً للشرط في مقابل التقييد **بالواو**، الذي يعني: كون الشرط جزء العلة[٢]، وكون المعطوف عليه بالواو الجزء الآخر.

وكلّ هذه الوجوه الخمسة تشترك في الحاجة الى إثبات أنَّ المعلَّق على الشرط طبيعي الحكم، وذلك بالاطلاق وإجراء قرينة الحكمة في مُفاد الجزاء[٣].

مناقشة تقريب النائيني

والتحقيق: أنَّ الربط المفترض في مدلول الجملة الشرطية **تارة** يكون بمعنى: **توقف الجزاء على الشرط**، **وأخرى** بمعنى: استلزام الشرط واستتباعه للجزاء، كما عرفنا سابقاً.

فعلى الأول، يتمّ إثبات المفهوم بلا حاجة الى ما افترضه المحقق النائيني رحمه الله من إطلاق مقابل للتقييد بأو؛ وذلك لأنَّ الجزاءَ متوقف على الشرط بحسب الفرض، فلو كان يوجد بدون الشرط، لما كان متوقفاً عليه، **وعلى الثاني**، لا يمكن إثبات الانحصار والمفهوم بما سمّاه الميرزا بالاطلاق المقابل لـ(أو)؛ لأنَّ وجود علة أُخرى لا يُضيِّق من دائرة الربط الاستلزامي بين الشرط والجزاء[٤]، فلا يكون العطف بأو تقييداً لما هو مدلول الخطاب، لينفىٰ بالاطلاق، بل [يكون] إفادة لمطلب إضافي، وليس كلَّما سكت المتكلم عن مطلب إضافي، أمكن نفيه بالاطلاق، ما لم يكن [المطلب المسكوت] عنه مؤدّياً الى تضييق وتقييد في دائرة

الاطلاق المقابل للتقييد بأو، لا يصلح لاثبات انحصار العلية بالشرط

١). وأنَّ الشرط ليس علّة منحصرة.
٢). وليس علّة تامة.
٣). بأن يقال: إن مُفاد هيئة (اكرمه) طبيعي وجوب الاكرام، لا فرد خاص منه، وإلّا لكان على المتكلم بيانه، فعدم بيانه يدلّ على إرادة الطبيعي.
٤). فإنَّ عليّة النار الأولى للتسخين لا تتضيّق بوجود نار بديلة عنها تكون علّة للتسخين أيضاً.

مدلول الكلام[١].

فالأَولى من ذلك[٢] كله أنْ يُستظهر عرفاً كون الجملة الشرطية موضوعة للربط بمعنى: التوقف والالتصاق من قِبَل الجزاء بالشرط، وعليه [يثبت] المفهوم، وأما ما نُحِسُّه من عدم التجوّز في حالات عدم الانحصار، فيمكن أنْ يفسر بتفسيرات أخرى، من قبيل: أنَّ هذه الحالات لا تعني عدم استعمال الجملة الشرطية في الربط المذكور، بل [تعني] عدمَ إرادة المطلق من مُفاد الجزاء، ومن الواضح: أنَّ هذا إنّما يثلم الاطلاق وقرينة الحكمة، ولا يعني: استعمال اللفظ في غير ما وضع له[٣].

إثبات المفهوم باستظهار وضع الشرطية لتوقف الجزاءعلى الشرط

● الشرط المسوق لتحقق الموضوع

يلاحظ في كلّ جملة شرطية تواجد ثلاثة أشياء، وهي: الحكم، والموضوع، والشرط، والشرط **تارة** يكون أمراً مغايراً لموضوع الحكم في الجزاء، **وأخرى** يكون محققاً لوجوده.

فالأول، كما في قولنا: (إذا جاءَ زيد فاكرمه)؛ فإنَّ موضوع الحكم (زيد) والشرط (المجيء)، وهما متغايران.

---

١). أي: إذا لم يكن وجود العلّة الثانية موجباً لتضييق عليّة الأولى، لم يمكن التمسك بالاطلاق لنفي العلّة الثانية.

٢). أي: من التوجيهات الخمسة المذكورة.

٣). ويلاحظ عليه: أنَّ استظهار وضع الشرطية للربط بمعنىٰ التوقّف لا يكفي وحده لإثبات المفهوم، بل لابد لذلك من إثبات كون المتوقّف على الشرط طبيعي الحكم لا شخصه، والمصنف‌ﷺ يعترف بأنَّ المتوقف في بعض الحالات شخص الحكم لا طبيعيّه، وعليه لا يمكن إعطاء قاعدة عامة لدلالة الجملة الشرطية على المفهوم.

والثاني، كما في قولنا: (إذا رُزقت ولداً فاختنه)؛ فإنّ موضوع الحكم بالختان هو (الولد)، والشرط أن تُرزق ولداً، وهذا الشرط ليس مغايراً للموضوع، بل هو عبارة اخرى عن تحققه ووجوده، ومفهوم الشرط ثابت في الأول، فكلّما كان الشرط مغايراً للموضوع وانتفى الشرط، دلَّت الجملة الشرطية على انتفاء الحكم عن موضوعه بسبب انتفاء الشرط.

وأما حالات الشرط المحقق للموضوع فهي [على] قسمين:

احدهما: أنْ يكون الشرط المحقق لوجود الموضوع هو الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع، كما في مثال الختان المتقدم.

والآخر: أنْ يكون الشرط أحد اساليب تحقيقه، كما في ﴿إنْ جاءَكم فاسق بنبأ فتبيّنوا﴾[1]؛ فان مجيء الفاسق بالنبأ عبارة أخرى عن إيجاد النبأ، ولكنه ليس هو الاسلوب الوحيد لايجاده؛ لأنَّ النبأ كما يوجده الفاسق يوجده العادل أيضاً.

انتفاء المفهوم اذا كان الشرط هو الاسلوب الوحيد لتحقق الموضوع

ففي **القسم الاول** لا يثبت مفهوم الشرط؛ لأنَّ مفهوم الشرط من نتائج ربط الحكم بالشرط وتقييده به على وجهٍ مخصوص[2]، فإذا كان الشرط عين الموضوع ومساوياً له، فليس هناك في الحقيقة ربط للحكم بالشرط وراءَ ربطه بموضوعه، فقولنا: (إذا رزقت ولداً فاختنه) في قوّة قولنا: (اختن ولدك).

وأما في **القسم الثاني**، فيثبت المفهوم؛ لأنَّ ربطَ الحكم بالشرط فيه أمرٌ وراءَ ربطه بموضوعه، فهو تقييد وتعليق حقيقي، وليس قولنا: ﴿إن جاءَكم فاسق

١). الحجرات: ٦.

٢). وهو: العليّة الانحصارية على رأي المشهور، أو التوقّف على رأي السيد الشهيد.

بنبأ فتبينوا﴾ في قوة قولنا: (تبينوا النبأ)؛ لأنَّ القول الثاني لا يختص بنبأ الفاسق[١]، بينما الأول يختصّ به، وهذا الاختصاص نشأ من ربط الحكم بشرطه، فيكون للجملة مفهوم.

● **مفهوم الوصف**[٢]

إذا تعلّق حكم بموضوع، وأُنيط بوصف في الموضوع، كوصف العدالة الذي أُنيط به وجوب الاكرام في (اكرم الفقير العادل)، فهل يدل بالمفهوم على انتفاء طبيعي الحكم بوجوب الإكرام عن غير العادل من الفقراء؟ بعد الفراغ عن دلالته على انتفاء شخص الحكم؛ تطبيقاً لقاعدة احترازية القيود.

والجواب: أنه على مسلك المحقق العراقي﴿رحمه الله﴾ في إثبات المفهوم، يفترض أنَّ دلالة الجملة المذكورة على الربط المخصوص المستدعي لانتفاء الحكم بانتفاء الوصف مسلَّمة، وإنما يتّجه البحث الى أنَّ المربوط بالوصف، والذي ينتفي بانتفائه، هل يمكن أنْ نثبت كونه طبيعي الحكم بالاطلاق وقرينة الحكمة، أو لا؟

المقيّد بالوصف حصة خاصة من الحكم فلا مفهوم للجملة الوصفية

والصحيح: أنه لا يمكن؛ لأنَّ مُفاد هيئة (أكرم)[٣] [مقيَّد] بمدلول المادة[٤]؛ باعتباره طرفاً [له]، ومدلول المادة مقيّد بالفقير؛ لأنَّ المطلوب [إكرام] الفقير، والفقير مقيّد بالعدالة تقييد الشيء بوصفه، وينتج ذلك: أنَّ مُفاد هيئة (أكرم) هو

---

١). بل يعمُّ كلَّ نبأ.
٢). الوصف هنا أعم من الوصف النحوي، فيشمل ما كان وصفاً في المعنىٰ كالحال في قولنا: أكرم الفقير عادلاً.
٣). وهو الوجوب.
٤). وهو الإكرام.

حصة خاصة من وجوب الاكرام[1] تشتمل على التقييد بالعدالة، فغاية ما يقتضيه الربط المخصوص بين مُفاد أكرم والوصف، انتفاءُ تلك الحصة الخاصة عند انتفاء العدالة ـ وهذا واضح ـ لا انتفاء طبيعيّ الحكم[2].

لا دليل في الجملة الوصفية على التوقف، وهذا سبب آخر لعدم ثبوت المفهوم لها

وأما إذا لم نأخذ بمسلك المحقق العراقي، فبالامكان أنْ نضيف الى ذلك[3] أيضاً منع دلالة الجملة الوصفيّة على ذلك الربط المخصوص الذي يستدعي الانتفاءَ عند الانتفاءِ، وهو التوقف؛ فإنَّ ربط مُفاد (أكرم) بالوصف إنّما هو بتوسط نسبتين ناقصتين تقييديتين؛ لأنَّ مُفاد هيئة الأمر مرتبط بذاته بمدلول مادة الفعل[4]، وهي مرتبطة بنسبة ناقصة تقييدية بالفقير، وهذا مرتبط بنسبة ناقصة تقييدية بالعادل، ولا يوجد ما يدل على التوقف والالتصاق، لا بنحو المعنى الاسمي، ولا بنحو المعنى الحرفي[5].

فالصحيح: أنَّ الجملة الوصفية ليس لها مفهوم، نعم لا بأس بالمصير الى دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء بنحو السالبة الجزئية؛ وفقاً لما نبهنا عليه في الحلقة السابقة[6].

---

١). أي: ليس طبيعي وجوب الاكرام، بل فرد من أفراده.
٢). الذي يتوقّف عليه ثبوت المفهوم.
٣). أي: الى منع كون المعلّق على الوصف هو طبيعيّ الحكم.
٤). أي: أنَّ الوجوب متقيّد بالإكرام تقيّداً ذاتيّاً؛ لأنَّ الوجوب بذاته مرتبط بغيره ولا يمكن أن يوجد وحده.
٥). إذ لا توجد كلمة توقّف، ولا هيئة تدل على النسبة التوقفيّة.
٦). من أنَّ ارتفاع لغويّة التقييد بالوصف لا يتوقف على ثبوت المفهوم، أي: عدم شمول الحكم لجميع الأفراد غير الواجدين للوصف، بل إنها ترتفع أيضاً بعدم شمول الحكم لبعض الأفراد غير الواجدين للوصف.

● مفهوم الغاية

ومن الجمل التي وقع الكلام في مفهومها: جملة الغاية، من قبيل قولنا: (صُمْ الى الليل)، فيبحث عن [دلالتها] على انتفاء طبيعي وجوب الصوم بتحقق الغاية، **ولا شكَّ هنا في** دلالة الجملة على الربط بالنحو الذي يستدعي الانتفاء عند **الانتفاء؛ لأَنَّ** معنى الغاية يستبطن ذلك[١].

فمسلك المحقق العراقي في جملة الغاية واضح الصواب، ومن هنا يتّجه البحث الى أنَّ المغيّىٰ هل هو طبيعي الحكم، او شخص الحكم المجعول **والمدلول لذلك الخطاب**؟ فعلى الأول يثبت المفهوم، دونه على الثاني.

ولتوضيح المسألة يمكننا أنْ نُحَوِّل الغاية من مفهوم حرفي مُفاد بمثل **(حتى) أو (الى) إلى** مفهوم اسمي مُفاد بنفس لفظ (الغاية)، **فنقول تارة: (وجوب الصوم مغيّىٰ** بالغروب)، ونقول **أُخرى**: (جعل الشارع وجوب الصوم المغيّىٰ **بالغروب**)، وبالمقارنة بين هذين القولين، نجد أنَّ القول الأول يدلُّ عرفاً على أنَّ **طبيعي** وجوب الصوم مغيّىٰ بالغروب؛ لأنَّ هذا هو مقتضىٰ الاطلاق، فكما أنَّ **قولنا:** (الربا ممنوع) يدل على أنَّ طبيعي الربا ومطلقه ممنوع، كذلك قولنا: (وجوبُ الصوم مغيّى) يدل على أنَّ طبيعي وجوب الصوم مغيّىٰ، فوجوب الصوم بمثابة الربا و (مغيّىٰ) بمثابة (ممنوع)، فتجري قرينة الحكمة على نحوٍ واحد[٢]، وأمّا القول الثاني، فلا يدلّ على أنَّ طبيعي وجوب الصوم مغيّىٰ بالغروب، بل يدلّ

---

١). أي: أنَّ كون الليل غاية لوجوب الصوم يعني: انتفاء المغيّىٰ (وجوب الصوم) عند تحقق الليل، والا لم يكن غايةً له.

٢). أي: كما تجري لاثبات أنَّ طبيعي الربا ممنوع، تجري لإثبات أنَّ طبيعيَّ وجوب الصوم مغيّىٰ بالغروب

على إصدار وجوب مغيّى بالغروب، وهذا لا ينافي أنه قد يصدر وجوب آخر غير مغيّى بالغروب، فالقول الثاني إذن لا يُثبت اكثر من كون الغروب غاية لذلك الوجوب الذي تحدَّث عنه.

لا مفهوم لجملة الغاية؛ لأنها لا تدل على انتفاء طبيعي الحكم بتحقق الغاية

فإذا اتضح هذا يتبين: أنَّ إثبات مفهوم الغاية في المقام، وأنَّ المغيّىٰ هو طبيعي الحكم، يتوقف على أنْ تكون جملة (صم الى الغروب) في قوة قولنا: (وجوب الصوم مغيّى بالغروب)، لا في قوة قولنا: (جعلت وجوباً للصوم مغيّى بالغروب)، ولا شكَّ في أنَّ الجملة المذكورة في قوة القول الثاني لا الأول؛ إذ يفهم منها جعل وجوب الصوم فعلاً وإبرازه بذلك الخطاب. وهذا ما يفي به القول الثاني دون الأول، فلا مفهوم للغاية إذن، وإنّما تدلّ الغاية على انتفاء شخص الحكم، كما تدلّ على السالبة الجزئية التي كان الوصف يدلّ عليها أيضاً، كما تقدم.

● مفهوم الاستثناء

ونفس ما تقدّم في الغاية يصدق على الاستثناء؛ فإنّه لا شكَّ في دلالته على نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى[١]، ولكنّ المهم تحقيق أنَّ المنفي عن المستثنى بدلالة أداة الاستثناء هل هو طبيعي الحكم، أو شخص ذلك الحكم[٢]؟ وهنا أيضاً لو حوّلنا الاستثناء في قولنا: (يجب اكرام الفقراء الا الفساق) الى مفهوم

١). أي: لا شك في دلالتها على الركن الأول، وهو التوقف؛ لأن معناها في جملة (يجب إكرام الفقراء الا الفساق) هو: أنَّ وجوب الاكرام متوقف على عدم الفسق.
٢). أي: أنَّ الفساق لا يجب إكرامهم بملاك الفقر، وأما إكرامهم بالملاكات الأخرىٰ فمسكوت عنه.

إسمي[١]، لوجدنا أنَّ بالإمكان أن نقول **تارة**: وجوب اكرام الفقراء يُستثنى منه الفساق، وأن نقول **أخرى**: جَعلُ الشارع وجوباً لاكرام الفقراء مستثنىً منه الفساق.

لا مفهوم لجملة الاستثناء لعدم دلالتها على أن المنفي عن المستثنى هو طبيعي الحكم

والقول الأول يدلّ على الاستثناء من الطبيعي، والقول الثاني يدلّ على الاستثناء من شخص الحكم، فإنْ رجعت الجملة الاستثنائية الى مُفاد القول الأول، كان لها مفهوم، وإن رجعت الى مُفاد القول الثاني، لم يكن لها مفهوم[٢]، وهذا[٣] هو الأصح كما مرَّ في الغاية.

● مفهوم الحصر

لا شكَّ في أنَّ كلَّ جملة تدل على حصر حكم بموضوع تدل على المفهوم؛ لأنَّ الحصر يستبطن انتفاءَ الحكم المحصور عن غير الموضوع المحصور به[٤]، والحصر بنفسه قرينة على أنَّ المحصور طبيعي الحكم، لا حكم ذلك الموضوع بالخصوص؛ إذ لا معنىً لحصره حينئذٍ؛ لأَنَّ حكم الموضوع الخاص مختصّ بموضوعه دائماً[٥]، وما دام المحصور هو الطبيعي، فمقتضى ذلك ثبوت المفهوم، وهذا مما لا ينبغي الاشكال فيه، وإنما الكلام في تعيين أدوات الحصر.

فمن جملة أدواته كلمة (إنّما)؛ فانها تدلّ على الحصر وضعاً بالتبادر

---

١). بإبدال كلمة (إلّا) بكلمة (استثناء).
٢). أي: على نحو السالبة الكلية، وأما على نحو السالبة الجزئية فإنه ثابت؛ دفعاً لمحذور اللغوية.
٣). أي: رجوعها الى الثاني.
٤). فقولنا: (إنّما العالمُ زيدٌ) يفهم منه حصر العالميّة بزيد، وانتفاؤها عن غيره.
٥). أي: بلا حاجة الى الحصر، فلابد أن يكون الغرض من الحصر هو حصر طبيعي العالمية بزيد.

العرفي، ومن أدواته جعل العام موضوعاً مع تعريفه، والخاص محمولاً، فـيقال: (ابنك هو محمد)، بدلاً عن أن نقول: (محمد هو ابنك)؛ فإنّه يدلّ عرفاً على حصر البنوّة بمحمد؛ والنكتة في ذلك: أنَّ المحمول يجب أنْ يـصدق بـحسب ظـاهر القضية على كل ما ينطبق عليه الموضوع، ولا يتأتّى ذلك[١] فـي فـرض حـمل الخاص على العام، إلّا بافتراض انحصار العام بالخاص[٢].

١). أي: انطباق المحمول على تمام أفراد الموضوع.
٢). فنكتة استفادة الحصر: أنَّ المحمول لابد أن يكون صادقاً على جميع أفراد الموضوع، والّا لم يصدق عليه أنه محمول، وبما أنَّ الموضوع هنا أعم، فلابد من افتراض أنَّ جميع افراد الابن منحصرة في محمد، ليكون صادقاً على جميع أفراد الموضوع.

تحديد دلالات الدليل الشرعي
٢ ـ الدليل الشرعي غير اللفظي

الدليل الشرعي غير اللفظي يشتمل على الفعل والتقرير، فيقع البحث في كلٍّ منهما.

● دلالات الفعل

تقدّم منا في الحلقة السابقة الحديث عن دلالات الفعل أو الترك، وأنّه إنْ اقترن بقرينة [يتحدد] مدلوله على اساس تلك القرينة[١]، وإنْ وقع مجرداً، كان له بعض الدلالات، من قبيل دلالة صدور الفعل على عدم حرمته، ودلالة تركه على عدم وجوبه، ودلالة الإتيان به على وجه عباديّ[٢] على مطلوبيته، الى غير ذلك، إلّا أنّ الحكم المستكشف من الفعل لا يمكن تعميمه لكلّ الحالات؛ لعدم الاطلاق في دلالة الفعل[٣]، وإنما يثبت ذلك الحكم في كلّ حالة مماثلة لحالة المعصوم من

ليس للفعل اطلاق دالّ على الشمول

١). من كون المفعول واجباً أو مستحباً، والمتروك محرّماً أو مكروهاً.
٢). كما لو صلّىٰ المعصوم عليه السلام ركعتين عند دخوله المسجد.
٣). لأنّه ليس لفظاً ليؤخذ باطلاقه، ومعه يلزم الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو: صورة الاتحاد في جميع الخصائص التي يحتمل مدخليتها في ثبوت الحكم.

سائر الجهات المحتمل كونها مؤثرة في ثبوت ذلك الحكم[1]، علىٰ ما مرَّ سابقاً.

● دلالات التقرير

دلالة السكوت على الامضاء لها أساسان: عقلي واستظهاري

سكوت المعصوم عن موقف يواجهه يدل على إمضائه، إما على أساس عقلي؛ باعتبار أنّه لو لم يكن الموقف متفقاً مع غرضه، لكان سكوته نقضاً للغرض[2]، أو باعتبار أنّه لو لم يكن الموقف سائغاً شرعاً، لوجب على المعصوم الردع عنه والتنبيه[3]، وإمّا على أساس استظهاري، باعتبار ظهور حال المعصوم في كونه بصدد المراقبة والتوجيه[4].

الاستدلال بسيرة العقلاء منوطٌ بإمضاء الشارع لها

والموقف قد يكون فردياً[5]، وكثيراً ما يتمثّل في سلوك عام يُسمّىٰ ببناء العقلاء أو السيرة العقلائية، ومن هنا كانت السيرة العقلائية دليلاً على الحكم الشرعي، ولكن لا بذاتها، بل باعتبار تقرير الشارع لها وإمضائه المكتَشف من سكوت المعصوم وعدم ردعه.

وفي هذا المجال ينبغي التمييز بين نوعين من السيرة:

احدهما: السيرة بلحاظ مرحلة الواقع، ونقصد بذلك السيرة على تصرُّف معيَّن باعتباره الموقف الذي ينبغي اتخاذه واقعاً في نظر العقلاء، سواء كان مرتبطاً

١). فإن قيل: إنَّ صفة العصمة يحتمل مدخليتها في ثبوت الحكم لخصوص المعصوم عليه السلام، فالجواب: أنَّ هذا منفي بقوله تعالى: ﴿ولكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ الشامل للامام عليه السلام؛ لعدم الفارق بينه وبين الرسول صلى الله عليه وآله من جهة العصمة.

٢). هذا باعتبار كونه شارعاً ومكلّفاً.

٣). هذا باعتبار كونه مكلّفاً بتعليم الجاهل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٤). وظهور الحال حجة في تعيين مراد المتكلّم كظهور اللفظ.

٥). كما لو توضّأ شخص أمام الإمام عليه السلام منكوساً.

بحكم تكليفي، كالسيرة على اناطة التصرف في مال الغير بطيب نفسه، ولو لم يأذن لفظياً، أو بحكم وضعيّ، كالسيرة على التملك بالحيازة في المنقولات.

والنوع الآخر: السيرة بلحاظ مرحلة الظاهر والاكتفاء بالظن[١]، ونقصد بذلك السيرة على تصرّف معيَّن في حالة الشك في أمر واقعي اكتفاءً بالظن مثلاً، من قبيل السيرة على الرجوع الى اللغوي عند الشك في معنى الكلمة واعتماد قوله، وان لم يُفِد سوى الظن، أو السيرة على رجوع كلّ مأمور في التعرف على أمر مولاه الى خبر الثقة، وغير ذلك من البناءَات العقلائية على الاكتفاء بالظن أو الاحتمال في مورد الشك في الواقع.

أما النوع الأول فيستدلّ به على أحكام شرعية واقعية، كحكم الشارع بإباحة التصرف في مال الغير بمجرد طيب نفسه، وبأنَّ من حاز يملك، وهكذا، ولا ريب في انطباق ما ذكرناه[٢] عليه؛ حيث أنَّ الشارع لابدَّ أنْ يكون له حكم تكليفي أو وضعي فيما يتعلّق بذلك التصرف، فإنْ لم يكن مطابقاً لما يفترضه العقلاء ويجرون عليه من حكم، كان على المعصوم أنْ يردعهم عن ذلك، فسكوته يدلّ على الامضاء.

وأما النوع الثاني فيستدل به عادة على أحكام شرعية ظاهريّة، كحكم الشارع بحجيّة قول اللغوي وحجية خبر الثقة، وهكذا، [وهذا] النوع قد يُستشكل في تطبيق ما ذكرناه[٣] عليه، وتوضيح الاستشكال: أنَّ التعويل على الأمارات

---

١). كسيرة العقلاء على حجّية الظواهر وخبر الثقة وقول اللغوي.
٢). من دلالة سكوت المعصوم على الإمضاء والتقرير.
٣). من دلالة سكوت المعصوم على الإمضاء.

الظنّية، كقول اللغوي وخبر الثقة، له مقامان:

المقام الأَول: التعويل عليها بصدد تحصيل الشخص لأغراضه الشخصية التكوينية، من قبيل أنْ يكون لشخص غرض في أنْ يستعمل كلمة معيَّنة في كتابه، فيرجع الى اللغوي في فهم معناها؛ ليستعملها في الموضع المناسب، ويكتفي في هذا المجال بالظن الحاصل من قول اللغوي.

المقام الثاني: التعويل عليها بصدد تحصيل الشخص المأمور لمؤمِّن أمام الآمر، أو تحصيل الشخص الآمر لمنجِّز للتكليف على مأموره[١]، من قبيل أنْ يقول الآمر: أكرم العالم، ولا يدري المأمور أنَّ كلمة العالم هل تشمل من كان لديه علم وزال علمه، أو لا؟ فيرجِع الى قول اللغوي؛ لتكون شهادته بالشمول منجِّزة، وحجة للمولى على المكلف، وشهادته بعدم الشمول مُعذِّرة، وحجة للمأمور على المولى[٢].

الرجوع الى الامارات الظنية لتحصيل الاغراض الشخصيّة لا يُثبت حجيتها بالمعنى الاصولي

وعلى هذا فبناء العقلاء على الرجوع الى اللغوي والتعويل على الظن الناشئ من قوله إن كان المقصود منه بناء العقلاء في المقام الاول، فهذا لا يعني حجية قول اللغوي بالمعنى الأصولي، أي: المنجزية والمعذرية؛ لأنَّ التنجيز والتعذير إنما يكون بالنسبة الى الاغراض التشريعية التي فيها آمر ومأمور، لا بالنسبة الى الاغراض التكوينية، فلا يمكن أنْ يستدل بالسيرة المذكورة على الحجّية شرعاً[٣].

١). أي: التعويل عليها في مجال الأغراض التشريعيّة؛ لتحصيل المنجّز والمعذّر.
٢). حتىٰ لو كان إكرامه واجباً واقعاً.
٣). أي: أنَّ السيرة العقلائية في المقام الأول لا يمكن التمسك بها لإثبات الحجّية بالمصطلح الأصولي؛ لأنها سيرة للعقلاء في قضاياهم الشخصية التكوينية، ولا معنىٰ لأن تكون منجزة أو معذّرة.

رجــوع العـقلاء الى الأمــــارات الظنية لـتحصيل المنجز والمعذّر لا يـثبت كـونها منجزة ومـعذرة لدىٰ الشارع أيضاً

وإن كان المقصود بناء العقلاء في المقام الثاني، فمن الواضـح: أنَّ جـعل شيء منجِّزاً أو معذِّراً من شأن المولى والحاكم، لا من شأن المأمور، فمردّ بـناء العقلاء على جعل قول اللغوي منجِّزاً ومعذِّراً، الى أنَّ سيرة الآمرين انعقدت على أنَّ كلَّ آمر يجعل قول اللغوي حجة في فهم المأمور لما يصدر منه من كلام، بنحوٍ ينجِّز ويعذِّر، وبعبارة اشمل: أنَّ سيرة كل عاقل اتجهت الى أنـّه إذا قُـدِّر له أنْ يُمارس حالة آمريةٍ، يجعل قول اللغوي حجة على مأمـوره، ومـن الواضـح: أنَّ السيرة بهذا المعنى[1] لا تُفَوِّت على الشارع الأقدس غرضه، حتى إذا لم يكن قد جعل قول اللغوي حجَّة ومنجِّزاً ومعذراً بـالنسبة الى أحكـامه؛ وذلك لأنَّ هـذه السيرة يُمارسها كل مولىً في نطاق أغراضه التشريعية مع مأموريه، ولا يَهُمُّ الشارع الاغراض التشريعية للآخرين[2]، فكم فرقٍ بين سيرة العقلاء على ملكية الحائز، وسيرتهم على حجية قول اللغوي؛ لأنَّ السـيرة الأُولى تـقتضي سـلوكاً لا يُـقرّه الشارع، إذا كان لا يرىٰ الحيازة سبباً للملكية، وأما ما تقتضيه السيرة الثـانية مـن سلوك، فلا يتجاوز الالتزام بأنَّ قول اللغوي منجِّز ومعذِّر في عـلاقات الآمـرين بالمأمورين من العقلاء، ولا يضرّ الشارع ذلك على أي حال[3].

فإنْ قال قائل: لماذا لا يُفترض بناء العقلاء على أنَّ قول اللغوي حجة بلحاظ

---

١). أي: بمعنىٰ أنَّ العاقل لو كان مولى يجعل قول اللغوي حجة في أحكام نفسه.

٢). أي: أنَّ هذه السيرة لا ترتبط بالشارع وأحكامه؛ لأنها سيرة للعقلاء على جعل قول اللـغوي حجة في أحكام أنفسهم، لا في أحكام الشارع حتىٰ يلزمه النهي عنها إذا لم تكن مقبولة لديه.

٣). والخلاصة: أن السيرة بالمعنىٰ الذي يضرّ الشارع، وهو: جعل قول اللغوي حجة حتىٰ فـي أحكام الشارع، ممّا لا يقدم عليه العقلاء، والسيرة بالمعنىٰ الذي يقدم عليه العقلاء مـمّا لا يضرّ بأحكام الشارع، فلا يكون سكوته عنها إمضاءً لها.

كل حكمٍ وحاكمٍ وأمرٍ وآمرٍ، بما فيهم الشارع، فيكون هذا البناء مضراً بالشارع إذا لم يكن قد جعل الحجية لقول اللغوي؟

قلنا: إنَّ كون قول اللغوي منجِّزاً لحكم أو معذِّراً عنه، أمر لا يُعقل جعله واتخاذ قرار به إلّا من قِبَل جاعل ذلك الحكم بالنسبة الى مأْموره ومكلَّفه، فكل أب مثلاً قد يجعل الأمارة الفلانية حجة بينه وبين أبنائه، بلحاظ أغراضه التشريعية التي يطلبها منهم، ولا معنىً لأن يجعلها حجة بالنسبة الى سائر الآباء الآخرين مع أبنائهم، وهكذا يتضح: أنَّ الحجية المتبانىٰ عليها عقلائياً إنّما هي في حدود الاغراض التشريعية لأصحاب البناء أنفسهم، فلا يضرّ الشارع ذلك.

الوجه الصحيح في الاستدلال على حجية السيرة العقلائية بعدم ردع الشارع عنها

وليس بالامكان تصحيح الاستدلال بالسيرة على الحجية بأفضل من القول بأنّها تَمَسُّ الشارع؛ لأنّها توجب على أساس العادة الجريَ على طبقها حتى في نطاق الأغراض التشريعية لمولىً لم يساهم في تلك السيرة، وتُوحي ـ ولو ارتكازاً وخطأً ـ بأنَّ مؤدّاها مورد الاتفاق من الجميع، وبذلك تُصبح مستدعية للردع على فرض عدم التوافق[١]، ويكون السكوت عندئذٍ كاشفاً عن الامضاء.

وبهذا نعرف أنَّ الشرط في الاستدلال بالسيرة العقلائية على الحجية بمعناها الاصولي ـ المنجزية والمعذرية ـ أنْ تكون السيرة العقلائية في مجال التطبيق قد افترضت ارتكازاً اتفاق الشارع مع غيره في الحجية، وجرت في علاقتها مع الشارع على أساس هذا الافتراض، او أنْ تكون على الأقل بنحوٍ يُعرِّضها لهذا الافتراض والجري، وهذا معنىً قد يَثْبُت في السيرة العقلائية على

١). أي: إذا لم يكن قول اللغوي حجة لدىٰ الشارع في أحكام نفسه، فلابد أن يردع عنه؛ حفاظاً منه على أحكامه.

العمل بالأمارات الظنية في المقام الأول أيضاً، أي: في مجال الاغراض الشخصية التكوينية؛ فإنّها كثيراً ما تولِّد عادة وذوقاً في السلوك يُعَرِّض المتشرعة بعقلائيتهم الى الجري على طبق ذلك في الشرعيات أيضاً، فلا يتوقف إثبات الحجّية بالسيرة على أنْ تكون السيرة جارية في المقام الثاني، ومنعقدة على الحجية بالمعنى الأُصولي[١].

اشتراط معاصرة السيرة للمعصومين

ومهما يكن الحال، فلا شك في أنَّ معاصرة السيرة العقلائية لعصر المعصومين شرط في إمكان الاستدلال بها على الحكم الشرعي؛ لأنَّ حجيتها ليست بلحاظ ذاتها، بل بلحاظ استكشاف الامضاء الشرعي من التقرير وعدم الردع، فلكي يتمّ هذا الاستكشاف يجب أنْ تكون السيرة معاصرة لظهور المعصومين عليهم السلام؛ لكي يدلّ سكوتهم على الامضاء، وأما السيرة المتأخرة، فلا يدلّ عدم الردع عنها على الامضاء[٢]، كما تقدم في الحلقة السابقة، وأمّا كيف يمكن إثبات أنّ السيرة كانت قائمة فعلاً في عصر المعصومين، فقد مرّ بنا البحث عن ذلك في الحلقة السابقة.

عدم لزوم التعاصر في بعض السِّيَر

إلّا أنّ اشتراط المعاصرة إنّما هو في السيرة التي يُراد بها إثبات حكم شرعيّ كليّ[٣]، والكشف بها عن دليل شرعي على ذلك الحكم، وهي التي كنّا نقصدها بهذا البحث، بوصفها من وسائل إثبات الدليل الشرعي، ولكن هناك نحوٌ آخر من

---

١). بل يتمُّ ذلك أيضاً في السيرة الجارية في المقام الأول؛ إذ من الممكن أن تستحكم ويتولّد عنها ارتكاز خاطىء لدىٰ العقلاء بأن الشارع يرضىٰ بالرجوع الى قول اللغوي حتىٰ في أحكامه، مما يحتمّ الردع على فرض عدم التوافق.

٢). لعدم حصولها بمرأىً ومسمعٍ من المعصوم عليه السلام، فلا يكون سكوته عنها دليلاً على إمضائها.

٣). كالسيرة على كون الحيازة سبباً للملكيّة.

السيرة لا يكشف عن الدليل الشرعي على حكم كلي، وإنّما يُحقق صغرىً لحكم شرعي كليّ قد قام عليه الدليل في المرتبة السابقة[١]، والى هذا النحو من السيرة ترجع على الأغلب البناءَات العقلائية التي يُراد بها تحليل مرتكِزات المتعاملين ومقاصدهما النوعية في مقام التعامل، بنحو يحقق صغرىً لأدلة الصحة والنفوذ في باب المعاملات، ومثال ذلك: ما يقال من انعقاد السيرة العقلائية على اشتراط عدم الغَبْن في المعاملة، بنحوٍ يكون هذا الاشتراط مفهوماً ضمناً، وإن لم يُصَرَّح به[٢]، وعلى هذا الاساس يثبت خيار الغَبْن بالشرط الضمني في العقد؛ فإنّ السيرة العقلائية المذكورة لم تكشف عن دليل شرعي على حكم كلي، وإنّما حققت صغرىً لدليل (المؤمنون عند شروطهم)، وكلّ سيرة من هذا القبيل، لا يشترط في تأْثيرها على هذا النحو أنْ تكون معاصرة للمعصومين عليهم السلام؛ لأنّها متى وجدت أوجدت صغرىً لدليل شرعي ثابت، فيتمسك باطلاق ذلك الدليل لتطبيق الحكم على صغراه.

فارق آخر بين السيرتين

وهناك فوارق أُخرى بين السيرتين؛ فإنَّ السيرة التي يستكشف بها دليل شرعي على حكم كلي، تكون نتيجتها ملزمة حتى لمن شذَّ عن السيرة، فلو فرض أنَّ شخصاً لم يكن يرى ـ بما هو عاقل ـ أنَّ طيب نفس المالك كافٍ في جواز التصرف في ماله، وشذَّ في ذلك عن عموم الناس، كانت النتيجة الشرعية المستكشفة بسيرة عموم الناس ملزمةً له؛ لأنّها حكم شرعي كليّ، وأمّا السيرة

١). كسيرتهم على أنَّ من يشتري شيئاً إنما يشتريه بشرط عدم الغبن.
٢). وواضح أنَّ ثبوت هذا الشرط في نفس المتعاقدين لا يتوقف على ثبوت السيرة في زمن المعصوم.

التي تحقق صغرىً لمُفاد دليل شرعي، فلا تكون نتيجتها ملزمة لمن شذَّ عنها؛ لانَّ شذوذه عنها معناه: أنَّ الصغرى لم تتحقق بالنسبة اليه، فلا يجري عليه الحكم الشرعي، ففي المثال المتقدم لخيار الغَبْن، إذا شذَّ متعاملان عن عرف الناس، وبنيا على القبول بالمعاملة والالتزام بها ولو كانت غبنيّة، لم يثبت لأيّ واحد منهما خيار الغبن؛ لأنَّ هذا يعني: عدم الاشتراط الضمني، ومع عدم الاشتراط لا يشملهما دليل (المؤمنون عند شروطهم) مثلاً.

البحث الثاني
إثباتُ صغرى الدليل الشرعي

بعد أنْ تكلمنا عن الدلالات العامة للدليل الشرعي، نريد أنْ نتكلم الآن عن وسائل اثبات صدور الدليل من الشارع، وهي على نحوين:

احدهما: وسائل الاثبات الوجداني[١].

والآخر: وسائل الاثبات التعبدي[٢]، فالكلام يقع في قسمين:

القسم الأوّل
وسائل الاثبات الوجداني

● **تمهيد**

المقصود بالاثبات الوجداني: اليقين، ولمّا كانت وسائل الاثبات الوجداني

١). وهي التي تؤدّي الى حصول القطع بصدور الدليل من الشارع.
٢). وهي التي تؤدّي الى الظن بصدور الدليل من الشارع، ولكن قام الدليل القطعي على أنَّ الشارع تعبّدنا بالأخذ بها والعمل بمضمونها، كخبر الثقة.

للدليل الشرعي بالنسبة الينا كلها وسائل تقوم على اساس حساب الاحتمال، كالتواتر والاجماع ونحوهما[١] على ما تقدم في الحلقة السابقة، فمن المناسب **أنْ** نتحدَّث بإيجاز عن كيفيّة تكوّن اليقين على أساس حساب الاحتمال، فنقول: **إنَّ** اليقين، كما عرفنا في مباحث القطع: موضوعي[٢] وذاتي[٣]، ونحن حينما نتكلم عن حجية القطع بعد افتراض تحققه، لا نفرِّق بين القسمين؛ إذ نقول بحجيتهما معاً كما تقدم[٤]، ولكن حينما نتكلم عن الوسائل الموجبة للاثبات والاحراز، فمن المعقول أنْ نهتمَّ بالتمييز بين أدوات اليقين الموضوعي وغيرها؛ ابتعاداً بقدر الإمكان عن التورُّط في غير اليقين الموضوعي.

كيفية حصول اليقين بحساب الاحتمال

اليقين الموضوعي: أوّليٌّ ومستنتج

واليقين الموضوعي قد يكون أوليّاً[٥]، وقد يكون مستنتَجاً[٦]، واليقين الموضوعي المستنتَج بقضية ما له سببان:

أحدهما: اليقين الموضوعي بقضيّة أُخرى تتضمن أو تستلزم تلك القضية[٧]، ويكون الاستنتاج حينئذٍ قائماً على أساس قياس من الأقيسة المنطقية[٨].

والآخر: اليقين الموضوعي بمجموعة من القضايا لا تتضمن ولا تستلزم

١). كالشهرة وسيرة المتشرعة.
٢). ناشئ من مناشئَ عقلائية.
٣). ناشئ من مناشئَ غير عقلائية.
٤). لأنَّ القطع حجة من أيِّ منشأ حصل.
٥). أي: غير مستنتج من قضية أخرىٰ، كاليقين بأنَّ الكلّ اكبر من الجزء.
٦). كاليقين بأنَّ العالم حادث، فإنه مستنتج من مقدمتين: العالم متغيّر، وكل متغيّر حادث.
٧). أي: القضية المطلوب اثباتها، كالمثال المتقدم لإثبات حدوث العالم؛ فإنه لازم لليقين بالمقدمتين المذكورتين.
٨). وهي الاشكال الأربعة للقياس.

عقلاً القضية المستنتجة، ولكنْ كلّ واحدة منها تشكِّل قيمة احتمالية بدرجة ما لإثبات تلك القضية، وبتراكم تلك القِيَم الاحتمالية تزداد درجة احتمال تلك القضية حتى يصبح احتمال نقيضها قريباً من الصفر، وبسبب ذلك يزول؛ لضآلته، وكون الذهن البشري مخلوقاً على نحوٍ لا يحتفظ باحتمالات ضئيلة قريبة من الصفر.

ومثال ذلك: أنْ نشاهد اقتران حادثة معينة بأخرى مراتٍ كثيرةً جداً[1]؛ فإنَّ هذه الاقترانات المتكررة، لا تتضمن ولا تستلزم أنْ تكون إحدىٰ الحادثتين علة للأخرى؛ إذ قد يكون اقترانهما صدفة، ويكون للحادثة الأخرى علة غير منظورة، ولكن حيث أنَّ من المحتمل في كل اقتران أنْ لا يكون صدفة، وأنْ لا تكون هناك علة غير منظورة، فيعتبر كلّ اقتران قرينة احتمالية على عِليَّة إحدى الحادثتين للأُخرى، وبتعدد هذه القرائن الاحتمالية، يقوىٰ احتمال العليّة حتى يتحوّل الى اليقين.

اليقين الموضوعي المستنتج نحوان: استنباطي واستقرائي

ونُسمي كلَّ يقين موضوعي بقضية مستنتَجة على أساس قياس منطقي، باليقين الموضوعي الاستنباطي[2]، وكلَّ يقين موضوعي بقضية مستنتجة على أساس تراكم القرائن الاحتمالية، باليقين الموضوعي الاستقرائي، والنتيجة في القياس مستبطنة دائماً في المقدمات؛ لأنـّها إما أصغر منها أو مساوية لها، والنتيجة في الاستقراء غير مستبطنة في المقدمات التي تكوّن منها الاستقراء؛ لأنـّها أكبر وأوسع من مقدماتها.

---

١). كزوال الصداع بتناول قرص الاسپرين.

٢). لأنه مستنبط من المقدمتين بالقياس المنطقي.

والطرق التي تُذكر عادة لإثبات الدليل الشرعي وإحرازه وجداناً من التواتر والاجماع والسيرة[1]، كلُّها من وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي، كما سنرى إن شاءَ الله تعالى.

١). ما سيذكره المصنفﷺ في هذه الحلقة هو الشهرة، وأما السيرة فالمراد بها سيرة المتشرعة، وقد تقدّم الكلام عليها في الحلقة الثانية، وعرفنا أنها تفيد اليقين بصدور الدليل على أساس حساب الاحتمال أيضاً.

١ ـ التواتر

الخبر المتواتر من وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي، وقد عُرِّف في المنطق[١] بأنه: إخبار جماعة كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب، وبموجب هذا التعريف يمكن أنْ نستخلص: أنَّ المنطق يفترض أنَّ القضية المتواترة مستنتجة من مجموع مقدمتين:

المنطق الارسطي يرىٰ أن اليقين بالقضية المتواترة والتجريبيّة يقين موضوعي استنباطي

احداهما بمثابة الصغرى، وهي: تواجد عدد كبير من المخبرين[٢].

والاخرى بمثابة الكبرى، وهي: أنَّ كلَّ عدد من هذا القبيل، يمتنع تواطؤهم على الكذب.

وهذه الكبرى يفترض المنطق أنـَّها عقلية، ومن القضايا الأولية في العقل، ومن هنا عدَّ المتواترات في القضايا الضرورية الستّ التي تنتهي اليها كل قضايا البرهان.

وهذا التفسير المنطقي للقضية المتواترة يُشابه تماماً تفسير المنطق نفسه

---

١). أي: المنطق الأرسطي، ويسمّىٰ بالمنطق الشكلي أو الصّوري؛ لاعتنائه بصورة القياس لا بمادته.

٢). وهذه المقدمة تثبت بالحسّ والوجدان.

للقضية التجريبية التي هي إحدى تلك القضايا الستّ؛ فإنه يرىٰ أنَّ عِليَّة **الحادثة الأُولى** للحادثة الثانية[١] (التي ثبتت بالتجرِبة عن طريق اقتران الثانية **بالأولى في** عدد كبير من المرات) مستنتجة من مجموع مقدمتين:

إحداهما: بمثابة الصغرىٰ، وهي: اقتران الحادثة الثانية بالأولى في عدد كبير من المرات.

والاخرى: بمثابة الكبرى، وهي: أنَّ الاتفاق لا يكون دائميّاً، بمعنى: أنّه يمتنع أنْ يكون هذا الاقتران في كلّ هذه المرات صدفة؛ لأنَّ الصدفة لا تتكرر لهذه الدرجة، وهذه الكبرى يعتبرُها المنطق قضية عقلية أولية، ولا يمكن في رأيه أنْ تكون ثابتة بالتجرِبة؛ لأنـّها تُشكل الكبرىٰ لإثبات كل قضية تجريبية، فكيف يُعقل أنْ تكون هي بنفسها قضية تجريبية[٢]؟

اتحاد كبرىٰ القضيّة المتواترة والتجريبيّة في المنطق الارسطي.

وإذا دققنا النظر وجدنا: أنَّ الكبرى التي تعتمد عليها القضية المتواترة مردُّها الى نفس الكبرى التي تعتمد عليها القضية التجريبية[٣]؛ لأنَّ كذب المخبر يعني: افتراض مصلحة شخصيّة معيّنة دعته الى إخفاء الواقع، وكذب العدد الكبير من المخبرين معناه: افتراض أنَّ مصلحة المخبر الأول في الإخفاء، اقترنت صدفة بمصلحة المخبر الثاني في الإخفاء، والمصلحتان معاً اقترنتا صدفة بمصلحة المخبر الثالث في الشيء نفسه، وهكذا، على الرغم من اختلاف ظروفهم وأحوالهم، فهذا يعني أيضاً تكرر الصدفة مرات كثيرة.

---

١). كعلّية تناول قرص الأسبرين لشفاء الصّداع.

٢). فإنه يلزم من ذلك الدور المستحيل، ولكن المصنفﷺ يرىٰ ثبوتها بالتجرِبة، وعليه لا يمكن أن تكون هي السبب لحصول اليقين بالقضيّة التجريبيّة.

٣). وهي: أنَّ الصدفة لاً تتكرر.

وعلى هذا الاساس أرجع المنطق الاستدلال على القضية التجريبية والقضية المتواترة الى القياس المكوَّن من المقدمتين المشار اليهما، واعتقد بأنَّ القضية المستدَلّة[١] ليست بأكبر من مقدماتها[٢].

المصنف: اليقين بالقضيّة المتواترة والتجريبيّة استقرائي وليس استنباطيّاً.

ولكن الصحيح: أنَّ اليقين بالقضية التجريبية والمتواترة يقين موضوعي استقرائي، وأنَّ الاعتقاد بها حصيلة تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في مصب واحد، فإخبار كلّ مخبر قرينة احتمالية، ومن المحتمل بُطلانها؛ لامكان وجود مصلحة تدعو المخبر الى الكذب، وكلّ اقتران بين حادثتين قرينة احتمالية على العليَّة بينهما، ومن المحتمل بُطلانها ـ أي القرينة ـ لإمكان افتراض وجود علة أخرى غير منظورة هي السبب في وجود الحادثة الثانية، غير أنـها اقترنت بالحادثة الأولى صدفة، فإذا تكرّر الخبر أو الاقتران، تعددت القرائن الاحتمالية، وازداد احتمال القضية المتواترة أو التجريبية، وتناقص احتمال نقيضها، حتى يُصبح قريباً من الصفر جداً، فيزول تلقائياً؛ لضآلته الشديدة، ونفس الكبرى التي افترضها المنطق القديم، ليست في الحقيقة إلّا قضية تجريبية أيضاً، ومن هنا[٣] نجد أنَّ حصول اليقين بالقضية المتواترة والتجريبية، يرتبط بكلّ ما له دخل في تقوية القرائن الاحتمالية نفسها[٤]، فكلّما كانت كل قرينة احتمالية أقوى وأوضح، كان

من نتائج كون اليقين بالقضية المتواترة والتجريبيّة استقرائية.

---

١). أي: أنَّ القضيّة المطلوب إثباتها (النتيجة) في كلتا القضيّتين ليست اكبر من مقدماتها.

٢). فالحاصل: أنَّ المنطق الأرسطي يرجع إفادة القضية المتواترة والتجريبية لليقين، الى القياس المنطقي الاستنباطي المركب من مقدمتين، كبراهما: أنَّ الصدفة لا تتكرر، التي يعتقد أنـها قضيّة ضرورية لاتحتاج الى استدلال.

٣). من أجل أنَّ اليقين بكلّ من القضية المتواترة والتجريبيّة راجع الى الاستقراء وتطبيق حساب الاحتمال.

٤). وسيأتي في بحث (ضابط التواتر) بيان العوامل الموضوعية والذاتية الموجبة لتقوية

حصول اليقين من تجمع القرائن الاحتمالية أسرع.

وعلى هذا الأساس نلاحظ: أنَّ مفردات التواتر[١] إذا كانت إخبارات يبعد في كلّ واحد منها احتمال الاستناد الى مصلحة شخصية تدعو الى الاخبار بصورة معينة ـ إما لوثاقة المخبر أو لظروف خارجيّة ـ حصل اليقين بسببها بصورة أسرع، وكذلك الحال في الاقترانات المتكررة بين الحادثتين[٢]؛ فإنّه كلّما كان احتمال وجود علة غير منظورة أضعف، كانت الدلالة الاحتمالية لكلّ اقتران على العليَّة أقوىٰ، وبالتالي يكون اليقين بالعليَّة أسرع وأرسخ، وليس ذلك[٣] إلّا لأنَّ اليقين في المتواترات والتجريبيات ناتج عن تراكم القرائن الاحتمالية، وتجمُّع قيمها الاحتمالية المتعددة في مصب واحد، وليس مشتقّاً من قضية عقلية أولية، كتلك الكبرى التي يفترضها المنطق.

● الضابط للتواتر

والضابط في التواتر: الكثرة العددية، ولكن لا يوجد تحديد دقيق لدرجة هذه الكثرة[٤] التي يحصل بسببها اليقين بالقضية المتواترة؛ لأنَّ ذلك يتأثر بعوامل موضوعية[٥] مختلفة، وعوامل ذاتية[٦] أيضاً.

الاحتمال، ومن ثمَّ سرعة حصول اليقين.

١). وهي الأخبار.

٢). في القضيّة التجريبيّة.

٣). أي: سرعة حصول اليقين.

٤). أي: لعدد المخبرين.

٥). وهي التي لا تختصُّ بشخص دون آخر، بل لو حصلت لأيِّ شخص أثرت في سرعة حصول اليقين أو بُطئه.

٦). وهي التي تختصّ ببعض الأشخاص ولا تشمل الجميع.

العوامل الموضوعيّة المؤثرة في حصول اليقين بالقضيّةالمتواترة

اما العوامل الموضوعية:

فمنها: نوعيّة الشهود من حيثُ الوثاقة والنباهة.

ومنها: تباعُدُ مسالكهم وتباين ظروفهم؛ إذ بقدر ما يشتدّ التباعُد والتباين، يُصبح احتمال اشتراكهم جميعاً في كون هذا الاخبار الخاص ذا مصلحة شخصية داعية اليه بالنسبة الى جميع أولئك المخبرين، على ما بينهم من اختلاف في الظروف، أبعدَ بحساب الاحتمال.

ومنها: نوعيّة القضية المتواترة، وكونها مألوفة أو غريبة؛ لأنَّ غرابتها في نفسها تُشكل عاملاً عكسياً[١].

ومنها: درجة الاطلاع على الظروف الخاصة لكل شاهد، بالقدر الذي يُبَعِّد أو يقرب بحساب الاحتمال افتراض مصلحة شخصية في الاخبار.

ومنها: درجة وضوح المدرك المدّعى للشهود، ففرق بين الشهادة بقضية حسية مباشرة كنزول المطر، وقضية ليست حسيّة، وإنّما لها مظاهر حسية كالعدالة[٢]؛ وذلك لأنَّ نسبة الخطأ في المجال الأول أقل منها في المجال الثاني، وبهذا كان حصول اليقين في المجال الأول اسرع، الى غير ذلك من العوامل التي يقوم تأثيرها إيجاباً أو سلباً[٣] على أساس دخلها في حساب الاحتمال وتقييم درجته.

العوامل الذاتية المؤثرة في حصول اليقين بالقضيةالمتواترة

واما العوامل الذاتية:

فمنها: طباع الناس المختلفة في القدرة على الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيلة؛ فإنَّ هناك حداً أعلى من الضآلة لا يُمكن لأيّ ذهن بشري أنْ يحتفظ

١). أي: معاكساً لسرعة حصول اليقين.
٢). أي: أنّها قضيّة حدسيّة قريبة من الحسّ، وأمّا النقل الحدسي المحض فهو خارج عن محلّ الكلام؛ لأنَّ التواتر هو نقل الخبر الحسّي.
٣). أي: في سرعة وبطء حصول اليقين.

بالاحتمال البالغ اليه، مع الاختلاف بالنسبة الى ما هو اكبر من الاحتمالات.

ومنها: [المتبنيات] القَبْلية التي قد توقف ذهن الانسان وتَشُلُّ فيه حركة حساب الاحتمال، وإنْ لم تكن إلّا وهماً لا منشأ موضوعياً له.

ومنها: مشاعر الانسان العاطفية[١] التي قد تزيد أو تُنقص من تقييمه للقرائن الاحتمالية، أو من قدرته على التشبُّث بالاحتمال الضئيل؛ تبعاً للتفاعل معه إيجاباً أو سلباً.

● تعدد الوسائط في التواتر

اذا كانت القضية الأصلية [المطلوب] إثباتها ليست [موضوعاً] للإخبار المباشر في الشهادات المحسوسة، وإنّما هي منقولة بواسطة شهادات أخرى، كما هو الغالب في الروايات، فلابدَّ من حصول أحد أمرين ليتحقق مِلاك التواتر.

احدهما: أنْ تكون كلّ واحدة من تلك الشهادات الأخرى موضوعاً للاخبار المباشر المتواتر، وهكذا يُلحظ التواتر في كلّ حلقة[٢].

والآخر: أنْ تبدأ عمليّة تجميع القرائن الاحتمالية على أساس حساب الاحتمال من القيم الاحتمالية للخبر غير المباشر[٣]، فتُلحظ القيمة الاحتمالية

---

١). كالحبّ والبغض لشخص معيّن.

٢). فلو تحقق التواتر في المخبرين المباشرين بعشرة اشخاص، فلابد لتحقق التواتر في الطبقة الثانية من أن يخبر عن كل واحدٍ من هؤلاء العشرة، عشرة أشخاص، وهكذا في جميع طبقات السند.

٣). فلو كان احتمال صدق الخبر المباشر ٤٠٪ وكان احتمال صدقه بالواسطة الثانية ٣٠٪ وبالثالثة ٢٠٪ وبالرابعة ١٠٪ وهكذا، وكان رواة الحديث في طريق اثنين، وفي آخر ثلاثة، وفي ثالث أربعة، كان احتمال صدقه (٣٠+٢٠+١٠)=٦٠٪، وهكذا نجمع قيمة احتمال مجموع الروايات حتىٰ نصل الى اليقين.

لقضية يشهد شخص بوجود شاهد بها، وتُجمع مع قيم احتمالية مماثلة، وهكذا حتى يحصل الاحراز الوجداني، وهذا طريق صحيح، غير أنَّه يُكلِّف افتراض عدد اكبر من الشهادات غير المباشرة؛ لأنَّ مفردات الجمع أصغر قيمة منها في حالة الشهادات المباشرة.

●اقسام التواتر

إذا واجهنا عدداً كبيراً من الأخبار، فسوف نجد إحدى الحالات التالية:

التواتر الاجمالي.

الحالة الأُولى: أنْ لا يوجد بين المدلولات الخبرية [جانب] مشترك يُخبر الجميع عنه، كما إذا جمعنا بطريقة عشوائيّة[1] مئة رواية من مختلف الأبواب، وفي هذه الحالة من الواضح أنَّ كلّ واحد من تلك المدلولات لا يَثْبُت بالتواتر، وإنّما يقع الكلام في إثبات أحدِها على سبيل العلم الاجمالي؛ لكي تُرتّب عليه آثار العلم الاجمالي[2].

أداء التواتر الاجمالي الى الاطمئنان بصدق واحد من مجموع الاخبار لوجود المضعّف الكمّي

والتحقيق في ذلك: أنَّ قيمة احتمال كذب الجميع ضئيلة جداً؛ لوجود مُضعِّف، وهو: عدد الاحتمالات التي ينبغي أنْ تُضرب قِيَمها من أجل الحصول على قيمة احتمال كذب الجميع، وكلّما كانت عوامل الضرب كسوراً[3]، تضاءلت نتيجة الضرب تبعاً لزيادة تلك العوامل، وهذا ما نسميه بالمضعِّف الكمّي[4]،

مجموع الروايات حتىٰ نصل الى اليقين.

١). أي: كيفما اتفق، ودون ملاحظة وجود أمر مشترك بين الروايات.

٢). من وجوب الاحتياط بامتثال الاحكام المدلولة لكلّ تلك الأخبار، كما يجب الاحتياط بترك جميع الأواني المئة إذا علم إجمالاً بنجاسة أحدها.

٣). بخلاف ما إذاكانت عوامل الضرب أعداداً صحيحة.

٤). لأنَّ نفس كثرة الأخبار تولّد اطمئناناً بصدق واحد منها، أي: يضعف احتمال كذب الجميع بسبب الكم، وهو كثرة الأخبار.

فيكون احتمال كذب الجميع ضئيلاً جداً، ويحصل في المقابل اطمئنان بصدق واحد على الاقل، ولكن هذا الاطمئنان يستحيل أنْ يتحوّل الى يقين بسبب الضالّة، ووجه الاستحالة: أنّنا نعلم إجمالاً بوجود مئة خبر كاذب في مجموع الأخبار، وهذه المئة التي التقطناها تُشكل طرفاً من أطراف ذلك العلم الاجمالي[١]، وقيمة احتمال انطباق المعلوم الاجمالي عليها تساوي قيمة احتمال انطباقه على أي مئة أخرى تُجمع بشكل آخر، فلو كان المضعِّف الكمّي وحده يكفي لإفناء الاحتمال[٢]، لزال احتمال الانطباق على أيّ مئة نفرضها، وهذا يعني: زوال العلم الاجمالي[٣]، وهو خُلف.

وجه استحالة تحوّل الاطمئنان الناتج من التواتر الاجمالي الى يقين

وهكذا نعرف أنّ درجة احتمال صدق واحد من الاخبار على الأقل تبقى اطمئناناً، وحُجية هذا الاطمئنان مرتبطة بتحديد مدىٰ انعقاد السيرة العقلائية على العمل بالاطمئنان، وهل تشمل الاطمئنان الاجمالي المتكوّن نتيجة جمع احتمالات أطرافه[٤] أو لا؟ إذ قد يُمنع عن شمول السيرة لمثل هذه الاطمئنانات الاجمالية[٥].

الاطمئنان الاجمالي ليس منجزاً لوجوب الاحتياط.

التواتر المعنوي.

الحالة الثانية: أنْ يوجد بين المدلولات الخبرية جانب مشترك يُشكِّل مدلولاً تحليلياً[٦] لكلّ خبر، إمّا على نَسَق المدلول التضمني، أو على نَسَق

١). أي: العلم بوجود مئة خبر كاذب في مجموع الأخبار.
٢). أي: احتمال الكذب.
٣). بكذب مئة رواية.
٤). أي: أطراف الاطمئنان الإجمالي وهي: كل فرد من أفراد الأخبار المئة التي نطمئن بصدق واحد منها.
٥). لأن دليل حجيّة الإطمئنان هو السيرة العقلائية، وهي منعقدة على العمل بالاطمئنان التفصيلي دون الاجمالي.
٦). المدلول التحليلي هو ما يقابل المدلول المطابقي.

المدلول الالتزامي، مع عدم التطابق في المدلول المطابقي بكامله، كالاخبارات عن قضايا متغايرة، ولكنَّها تتضمن جميعاً مظاهرَ من كرم حاتم مثلاً، ولا شكَّ هنا في وجود المضعِّف الكمّي[١] الذي رأيناه في الحالة السابقة، يضاف اليه مضعِّف آخر[٢]، وهو: أنَّ افتراض كذب الجميع يعني: وجود مصلحة شخصية لدى كلّ مخبر دعته الى الاخبار بذلك النحو، وهذه المصالح الشخصية إنْ كانت كلّها تتعلّق بذلك الجانب المشترك[٣]، فهذا يعني: أنَّ هؤلاء المخبرين على الرغم من اختلاف ظروفهم وتباين أحوالهم، اتفق صدفة أنْ كانت لهم مصالح متماثلة تماماً، وإنْ كانت تلك المصالح الشخصية تتعلّق بالنسبة الى كلّ مخبر بكامل المدلول المطابقي[٤]، فهذا يعني: أنـها متقاربة، وذلك أمر بعيد بحساب الاحتمالات[٥]، وهذا ما نُسمّيه بالمضعِّف الكيفي [الذي] يُضاف الى ذلك المضعِّف الكمّي، ولهذا نجد أنَّ قوة الاحتمال التي تحصل في هذه الحالة اكبر منها في الحالة السابقة، والاحتمال القويّ هنا يتحوّل الى يقين بسبب ضآلة احتمال الخلاف، ولا يلزم من ذلك أنْ ينطبق هذا على كل مئة خبر نجمعها[٦]؛ لأنَّ المضعِّف الكيفي المذكور لا يتواجد إلّا في مئة تشترك ولو في جانب من مدلولاتها الخبرية.

في التواتر الاجمالي مضعّفان: كمّي وكيفي

تحوّل الاطمئنان الحاصل من التواتر المعنوي الى يقين

---

١). وهو الكثرة العددية للمخبرين التي تستوجب أن يكون احتمال كذب الجميع ضعيفاً جداً.
٢). وهو المضعِّف الكيفي.
٣) وهو إثبات الكرم لحاتم.
٤). للقضيّة التي يختلقها وينقلها.
٥). أي: أنَّ لازم احتمال كذب الجميع أنَّ مصالح جميع المخبرين قد تماثلت صدفة أو تقاربت، وذلك بعيدٌ بحساب الاحتمال.
٦). أي: لا يلزم تحوّل الاطمئنان الى يقين في كل مئة خبر تجمع ولو بشكل عشوائي؛ بل يختصّ التحوّل بالمئة التي تشترك في المدلول التضمني او الالتزامي؛ لوجود المضعّف الكيفي الى جانب المضعّف الكمّي.

التواتر اللفظي.

الحالة الثالثة: أنْ تكون الإخبارات مشترِكة في المدلول المطابقي بالكامل، كما إذا نقل المخبرون جميعاً أنّهم شاهدوا قضية معيّنة من قضايا كرم حاتم، وفي هذه الحالة يوجد المضعّف الكمّي والمضعّف الكيفي معاً، ولكن المضعّف الكيفي هنا أشد قوةً منه في الحالة السابقة[١]؛ وذلك لأنَّ مصالح الناس المختلفين كلما افترض تطابقها وتجمعها في محور أضيق، كان ذلك أغرب وأبعد بحساب الاحتمالات؛ لما بينهم من الاختلاف والتباين في الظروف والاحوال، فكيف أدّت مصلحة كلٍّ واحد منهم الى نفس ذلك المحور الذي أدت اليه مصلحة الآخرين؟ هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى، إذا كان الكلّ ينقلون واقعة واحدة بالشخص[٢]، فاحتمال الخطأ فيهم جميعاً أبعد مما إذا كانوا ينقلون وقائع متعدّدة بينها جانب مشترك.

المضعف الكيفي في التواتر اللفظي أقوى منه في التواتر المعنوي

وفي هذه الحالة كلّما كان التوحُّد في المدلول أوضحَ، والتطابق في الخصوصيّات بين إخبارات المخبرين أكمل، كان احتمال الصدق اكبر والمضعف الكيفي أقوى أثراً، ومن هنا كان اشتمال كل خبر على نفس التفاصيل التي يشتمل عليها الخبر الآخر مؤدّياً الى تزايد احتمال الصدق بصورة كبيرة، ومن أهم أمثلة ذلك: التطابقُ في صيغة الكلام المنقول، كما إذا نقل الجميع كلاماً لشخص بلفظ واحد؛ لأنّنا نتساءل حينئذ: هل اتفق أنْ كانت للجميع مصلحة في إبراز نفس الالفاظ بعينها، مع إمكان أداء المعنى نفسه بالفاظ اخرى؟ أو كان هذا التطابق في

١). أي: أنَّ احتمال الكذب يضعف كلّما ضاق محور الخبر، وكذلك احتمال الخطأ، فإذا اشتركت الأخبار في كامل المدلول المطابقي، كان المضعّف الكيفي أشدَّ تأثيراً.
٢). أي: واقعة شخصيّة معيّنة.

الالفاظ عفوياً وصدفة؟ وكل ذلك بعيد بحساب الاحتمالات، ومن هنا نستكشف أنَّ هذا التطابق ناتج عن واقعية القضيّة، وتقيُّد الجميع بنقل ما وقع بالضبط.

وعلى ضوء ما ذكرناه يتضح الوجه في أقوائية التواتر اللفظي من المعنوي، والمعنوي من الإجمالي، كما هو واضح.

٢ ـ الاجماع

الأسس الاربعة لحجية الإجماع

الاجماع يُبحث عن حجيته في اثبات الحكم الشرعي، **تارة على أساس** حكم العقل المدَّعىٰ بلزوم تدخل الشارع لمنع الاجتماع على الخطأ، وهو ما يسمى بقاعدة اللطف[١]، **وأخرى** على أساس قيام دليل شرعي على حجية الاجماع ولزوم التعبد بمُفاده، كما قام على حجية خبر الثقة والتعبد بمُفاده[٢]، **وثالثة** على أساس إخبار المعصوم وشهادته بأنَّ الاجماع لا يُخالف الواقع، كما في الحديث المدّعىٰ: لا تجتمع أمتي على خطأ[٣]، **ورابعة** باعتباره كاشفاً عن دليل شرعي[٤]؛ لأنَّ المجمعين لا يُفتون عادة إلّا بدليل، فيستكشف بالاجماع وجود

---

١). وهذا قول الشيخ الطوسي، وحاصله: أنَّ اتفاق الفقهاء على حكم معيّن يكشف عن موافقة المعصوم لهم، وإلّا وجب عليه التدخل للحيلولة دون الاتفاق على الحكم الباطل من باب وجوب اللطف الذي يحكم به العقل.

٢). كما لو ورد عن المعصومعليه السلام أنَّ الاجماع حجة.

٣). وقد ذهب اليه العامّة، ومقتضىٰ الحديث المدّعىٰ صحةُ الحكم المتفق عليه.

٤). بحساب الاحتمال، كما ذهب اليه السيد الشهيدقدس سره بتقريب: أنَّ فتوىٰ كلّ فقيه كما يحتمل خطؤها يحتمل استنادها الى دليل شرعي معتبر، وبعد انضمام الفتاوىٰ الى بعضها نصل الى درجة الاطمئنان أو اليقين بوجود الدليل الشرعي.

الدليل الشرعي على الحكم الشرعي.

فـارقان بـين الأسـس الثـلاثة الاولى وبـين الاسـاس الرابع

والفارق بين الأساس الرابع لحجية الاجماع، والأُسس الثلاثة الأولى: أنَّ الاجماع على الأسس الأُولى يكشف عن الحكم الشرعي مباشرة، وأما على الأساس الرابع، فيكشف عن وجود الدليل الشرعي على الحكم.

والبحث عن حجية الاجماع على الأسس الثلاثة الاولى يدخل في نطاق البحث عن الدليل غير الشرعي على الحكم الشرعي، والبحث عن حجيته على الأساس الأخير يدخل في نطاق إحراز صغرى الدليل الشرعي، ويُعتبر من وسائل اثبات هذا الدليل[١]، وهذا ما نتناوله في المقام.

تقسيم الملازمة الى عقلية وعاديّة واتفاقية

وقد قسَّم الأصوليون الملازمة ـ كما نلاحظ في الكفاية[٢] وغيرها ـ الى ثلاثة أقسام، ثم بحثوا عن تحقّق أيٍّ واحد منها بين الاجماع والدليل الشرعي، وهي: الملازمة العقلية والعادية والاتفاقية، ومثّلوا للأولى بالملازمة بين تواتر الخبر وصدقه، وللثانية بالملازمة بين اتفاق آراء المرؤوسين على شيء ورأي رئيسهم[٣]، وللثالثة بالملازمة بين الخبر المستفيض[٤] وصدقه.

المصنف ﷺ: الملازمة عقلية دائماً، والتقسيم الثلاثي باعتبار الملزوم.

والتحقيق: أنَّ الملازمة دائماً عقلية، والتقسيم الثلاثي لها مردُّه في الحقيقة الى تقسيم الملزوم لا الملازمة؛ فإنَّ الملزوم إذا كان ذاتَ الشيء مهما كانت ظروفه وأحواله، سُمِّيت الملازمة عقلية، كالملازمة بين النار والحرارة[٥]، وإذا كان

١). على أساس وجود ملازمة بين اجماع الفقهاء على حكم، وبين وجود دليل شرعي على ذلك الحكم.
٢). كفاية الأصول ص ٢٨٩.
٣). فإنَّ اتفاقهم على رأي يلازم عادة كونه رأيَ رئيسهم.
٤). فالخبر الذي لم يبلغ حدّ التواتر لا يلازم العلم بصدقه، الّا أنه قد يتفق حصول العلم بذلك.
٥). فذات الحرارة تلازم ذات النار في كلِّ الأحوال والظروف.

الملزوم الشيءَ المنوط بظروف متواجدة فيه غالباً وعـادة[1]، سُـمّيت المـلازمة عادية، وإذا كان الملزوم الشيءَ المنوط بظروف قد يـتفق وجـودها، فـالملازمة اتفاقية.

لا مـلازمة بين الاجماع وثبوت الدليـــل عــلى الحكم المـجمع عــــــليه

والصحيح: أنـه لا ملازمة بين التواتر وثبوت القضية، فضلاً عن الاجماع، وهذا لا ينفي أنـنا نعلم بالقضية القائلة: (كلّ قضية ثبت تواترها فهي ثابتة)؛ لأَنَّ العلم بأنَّ المحمول لا ينفكُّ عن الموضوع، غير العلم بأنـه لا يُمكن أنْ ينفك عنه، والتلازم يعني الثاني، وما نعلمه هو الأول[2]، على أساس تراكم القيم الاحتمالية، وزوال الاحتمال المخالف؛ لضآلته، لا لقيام برهانٍ على امتناع محتمَله عقلاً.

الاجماع يكشف عـــن الدليـــل بـــــــحساب الاحـــــتمال لا بـــــــالملازمة

فالصحيح: ربط كشف الاجماع بنفس التـراكـم المـذكور؛ وفـقاً لحسـاب الاحتمال، كما هو الحال في التواتر[3]، على فوارق بين مفردات الإجماع بوصفها أخباراً حدسية ومفردات التواتر بوصفها اخباراً حسية[4]، وقد تقدّم البحث عن هذه الفوارق في الحلقة السابقة.

تـفسير كشـف الاجـماع عـن وجــود الدليـل

وتقوم الفكرة في تفسير كشف الاجماع بحساب الاحتمال على أنَّ الفقيه لا يُفتي بدون اعتقاد للدليل الشرعي عادة، فإذا أفتى، فـهذا يـعني اعـتقاده للـدليل

---

١). أي: أنَّ الملازمة تتحقق بين شيئين لا في جميع ظروفهما، بل في ظروف معيّنة، لكن تلك الظروف موجودة غالباً.

٢). أي: أننا نسلّم بأنه متىٰ ما ثبت تواتر الخبر ثبت صدقه، ولكن لا نسلّم بـاستحالة انـفكاك صدقه عنه، والملازمة تعني: استحالة الانفكاك لا مجرد الثبوت عند الثبوت.

٣). أي: أنَّ حال الاجماع كحال التواتر، فهو يكشف عن وجود الدليـل عـلى الحكـم الشـرعي بحساب الاحتمال، ولا توجد ملازمة عقلية بين الاجماع على حكم وبين وجود دليل على الحكم المجمع عليه.

٤). وهي خمسة فوارق تقدّم بحثها في الحلقة الثانية، وعلى أساسها نفسّر كون تحصيل التواتر للعلم بصدق مضمون الخبر بحساب الاحتمال أقوىٰ وأسرع من تـحصيل الاجـماع للـعلم بوجود الدليل الشرعي على الحكم المجمع عليه.

الشرعي، وهذا الاعتقاد يُحتمل فيه الإصابة والخطأ معاً، وبقدر احتمال الإصابة يُشكل قرينة احتمالية لصالح اثبات الدليل الشرعي، وبتراكم الفتاوىٰ تتجمع القرائن الاحتمالية لاثبات الدليل الشرعي بدرجة كبيرة تتحول بالتالي الى يقين؛ لتضاؤل احتمال الخلاف.

ويستفاد من كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله[1] الاعتراض على اكتشاف الدليل الشرعي من الاجماع بالنقطتين التاليتين:

وجود رواية معتبرة سنداً وظاهرة في الحكم لدىٰ المجمعين لا يساوق كونها كذلك عندنا

الاولى[2]: أنَّ غاية ما يتطلبه افتراض أنَّ الفقهاء لا يفتون بدون دليل، أنْ يكونوا قد استندوا الى رواية عن المعصوم، اعتقدوا ظهورها في إثبات الحكم وحجيتها سنداً، وليس من الضروري أنْ تكون الرواية في نظرنا ـ لو اطلعنا عليها ـ ظاهرة في نفس ما استظهروه منها، كما أنّه ليس من الضروري أنْ يكون اعتبار الرواية سنداً عند المجمعين، مساوقاً لاعتبارها كذلك[3] عندنا؛ إذْ قد لا نبني إلّا على حجية خبر الثقة، ويكون المجمعون قد عملوا بالرواية لبنائهم على حجية الحسن[4] او الموثق[5].

عدم ذكر المجمعين للرواية دليل على عدم وجودها، ولو ذكروها كانت هي المرجع دون الاجماع

الثانية: أنَّ أصل كشف الاجماع عن وجود رواية خاصة دالة على الحكم ليس صحيحاً؛ لأنّنا إنْ كنّا نجد في مصادر الحديث رواية من هذا القبيل، فهي واصلة بنفسها لا بالاجماع، ولابُدَّ من تقييمها بصورة مباشرة[6]، وإنْ كنّا لا نجد شيئاً

---

١). نهاية الدراية ٣/١٨٥ـ١٨٦.
٢). حاصلها: لو سلّمنا استنادهم لرواية معتبرة، نقول: لعلّها غير تامة دلالة أو سنداً بنظرنا.
٣). أي: سنداً.
٤). وهو الذي يرويه الإمامي الممدوح.
٥). وهو الخبر المفيد للوثوق سواء أكان راويه ثقة أم لا.
٦). أي: مع قطع النظر عن الاجماع.

من هذا، فلا يُمكن أنْ نفترض وجود رواية؛ إذ كيف نُفسر حينئذٍ عدمَ ذكرِ أحدٍمن المجمعين لها في شيء من كتب الحديث او الاستدلال، مع كونها هي الاساس لفتواهم، على الرغم من أنهم يذكرون من الاخبار حتى ما لا يستندون اليه في كثير من الاحيان؟

الاجماع لا يكشف عن رواية مكتوبة، بل عن ارتكاز الطبقات السابقة على الفقهاء المتقدمين

ولنبدأ بالجواب على النقطة الثانية فنقول: إنَّ الاجماع من أهل النظر والفتوى من فقهاء عصر الغيبة المتقدمين، لا نُريد به أنْ نكتشف رواية على النحو الذي فرضه المعترض، لكي يبدو عدم ذكرها في كتب الحديث والفقه غريباً، وانما نكتشف به ـ في حالة عدم وجود مستند لفظي محدد للمجمعين ـ ارتكازاً ووضوحاً في الرؤية، متلقّىً من الطبقات السابقة على أولئك الفقهاء والمتقدمين؛ لأنَّ تلقي هذا الارتكاز والوضوح هو الذي يفسر حينئذ اجماع فقهاء عصر الغيبة المتقدمين، على الرغم من عدم وجود مستند لفظي مشخص بأيديهم، وهذا الارتكاز والوضوح لدى تلك الطبقات التي تشتمل على الرواة وحملة الحديث من معاصري الأئمة عليهم السلام يكشف عادة عن وجود مبرّرات كافية في مجموع السُّنة التي عاصروها من قول وفعل وتقرير، أوحت اليهم بذلك الوضوح والارتكاز، وبهذا يزول الاستغراب المذكور[١]؛ إذْ لا يُفترض تلقّي المجمعين من فقهاء عصر الغيبة رواية محددة وعدم إشارتهم اليها، وإنما تلقّوا جواً عاماً من الاقتناع والارتكاز الكاشف، فمن الطبيعي أنْ لا تُذكر رواية بعينها.

وعلى هذا الضوء يتضح الجواب على النقطة الأولى أيضاً؛ لأنَّ المكتشَف

١). أي: استغراب عدم ذكر المجمعين للرواية التي استندوا اليها في كتبهم الحديثية والاستدلالية.

كون المكتشَف بالاجماع هو الارتكاز يمنع من الاعتراض باحتمال عدم تمامية مستند المجمعين دلالة وسنداً

بالاجماع ليس رواية اعتيادية، ليعترض باحتمال عدم تماميّتها سنداً أو دلالة، بل هذا الجو العام من الاقتناع والارتكاز الذي يكشف عن الدليل الشرعي، وجوهر النكتة في المقام هو: افتراض الوسيط بين إجماع أهل النظر والفتوى من فقهاء عصر الغيبة و[بين] الدليل الشرعي المباشر من المعصوم[١]، وهذا الوسيط هو الارتكاز لدى الطبقات السابقة من حملة الحديث وأمثالهم من معاصري الأئمة، وهذا الارتكاز هو الكاشف الحقيقي عن الدليل الشرعي، ولهذا فإنَّ أيَّ بديل للاجماع المذكور في إثبات هذا الوسيط والكشف عنه، يؤدّي نفس دور الاجماع، فإذا أمكن أنْ نستكشف بقرائن مختلفة أنَّ سيرة المتشرعة المعاصرين للأئمة والمخالطين لهم واقتناعاتهم ومرتكزاتهم كانت منعقدة على الالتزام بحكم معيَّن، كفى ذلك في إثبات هذا الحكم[٢]، وقد سبق عند الكلام عن طرق إثبات السيرة في الحلقة السابقة ما ينفع في مجال تشخيص بعض هذه القرائن.

● الشروط المساعدة على كشف الاجماع

وعلى أساس ما عرفنا من طريقة اكتشاف الدليل الشرعي بالاجماع وتسلسلها[٣]، يمكن أنْ نذكر الأُمور التالية كشروط أساسية لكشف الاجماع عن الدليل الشرعي بالطريقة المتقدمة الذكر، أو مساعدة على ذلك.

---

١). أي: قوله أو فعله أو تقريره.

٢). أي: في إثبات استناد هذا الحكم الى دليل شرعي.

٣). من كون الاجماع كاشفاً عن ارتكاز المتشرعة وسيرتهم، وكون الارتكاز كاشفاً عن الدليل الشرعي.

الأول: أنْ يكون الاجماع من قِبَل المتقدِّمين من فقهاء عصر الغيبة الذين يتَّصل عهدهم بعهد الرواة وحملة الحديث والمتشرعين المعاصرين للمعصومين؛ لأنَّ هؤلاء هم الذين يمكن أنْ يكشفوا عن ارتكاز عامّ لدى طبقة الرواة ومن إليهم، دون الفقهاء المتأخرين.

الشرط الاول: أن يكون الاجماع من قِبَل الفقهاء المتقدمين دون المتأخرين.

الثاني: أنْ لا يكون المجمعون أو جملة معتدّ بها منهم قد صرحوا بمدرك محدد لهم، بل أنْ لا يكون هناك مدرك[١] معيَّن من المحتمل استناد المجمعين إليه[٢]، وإلّا كان المهم تقييم ذلك المدرك، نعم في هذه الحالة[٣] قد يُشكِّل استناد المجمعين الى المدرك المعيَّن قوةً فيه، ويُكمِّل ما يبدو من نقصه، ومثال ذلك: أنْ يثبُت فهم معنىً معينٍ للرواية من قبل كلّ الفقهاء المتقدمين القريبين من عصر تلك الرواية والمتاخمين [له]؛ فإنَّ ذلك قد يقضي على التشكيك المعاصر في ظهورها في ذلك المعنى؛ نظراً لقرب أولئك من عصر النص وإحاطتهم بكثير من الظروف المحجوبة عنا.

الشرط الثاني: عدم تصريح المجمعين بمدرك للحكم المجمع عليه

الثالث: أنْ لا توجد قرائن عكسيّة تدلّ على أنّه في عصر الرواة والمتشرعة المعاصرين للأئمةعليهم السلام لا يوجد ذلك الارتكاز والرؤية الواضحة اللذينِ يراد اكتشافهما عن طريق إجماع الفقهاء المتقدمين، والوجه في هذا الشرط واضح بعد

الشرط الثالث: أن لا توجد قرائن تنفي وجود الارتكاز المراد اكتشافه بالاجماع

---

١). أي: دليل من الآيات أو الروايات.
٢). أي: أنَّ الاجماع المدركي ليس حجة، سواء جزمنا باستناد المجمعين الى المدرك الموجود، أو احتملنا استنادهم اليه؛ إذ لعلّ سبب ثبوت الإجماع هو ذلك المدرك دون الارتكاز المتشرعي.
٣). أي: حالة ذكر المدرك وعدم استظهارنا الحكم الذي استظهره المتقدمون منه.

أنْ عرفنا كيفية تسلسل الاكتشاف ودور الوسيط المشار اليه فيه[1].

الشـرط الرابـع: انـحصار مـجال تـلقي الحكـم المـجمع عـليه بـالشارع

الرابع: أنْ تكون المسألة من المسائل التي لا مجال لتلقي حكمها عادة إلّا من قِبَل الشارع، وأمّا إذا كان بالإمكان تلقّيه من قاعدة عـقلية مـثلاً[2]، أو كـانت مسألة تفريعية قد يستفاد حكمها من عموم دليل أو اطلاق، فلا يتمّ الاكـتشاف المذكور[3].

● مقدار دلالة الاجماع

لمّا كان كشف الاجماع قائماً على أساس تجمع أنظار أهل الفتوى عـلى قضية واحدة، اختصَّ بالمقدار المتفق عليه، ففيما إذا اختلفت الفتاوىٰ بـالعموم والخصوص[4]، لا يتمّ الاجماع إلّا بالنسبة لمورد الخاص.

كشف الاجـماع عن ثبوت أصـل الحكم أقوىٰ من كشـفه عـن تـفصيلاته.

ويعتبر كشف الاجماع عن أصل الحكم بنحو القضيّة المهملة اقوى دائماً من كشفه عن الاطلاقات التفصيلية للحكم[5]؛ وذلك لأنـّا عرفنا سابقاً أنَّ كشف الاجماع يعتمد على ما يُشير اليه من الارتكاز فـي طـبقة الرواة ومَـن إليـهم[6]، وحينما نلاحظ الارتكاز المكتشَف بالاجماع، نجد أنَّ احتمال وقوع الخطأ فـي

١). إذ حجية الاجماع بسبب كاشفيته عن ارتكاز المتشرعة، فإن أثبتت القرائن عدم تحقق ذلك الارتكاز، وان الاجماع ثابت بسبب آخر غيره، لم يكن الاجماع حجة.
٢). كالاجماع على أن مقدمة الواجب واجبة.
٣). المناسب الحاق هذا الشرط بالشرط الثاني؛ فإنه من مصاديقه.
٤). كما لو افتىٰ بعض العلماء بثبوت الخيار في مطلق المعاملة، وأفتىٰ آخرون بثبوته في البيع خاصّة، فيثبت بذلك الاجماع علىٰ الخاص؛ لأنه هو القدر المتفق عليه بين الجميع.
٥). فاجماعهم على الخيار في المعاملات يثبت به أصل الخيار، أما ثبوت انواعه وشروطه كافةً، فهذا ما لا يثبت بالإجماع؛ لأنه لا إطلاق فيه لذلك.
٦). من بقية أصحاب الأئمة من غير الرواة.

تشخيص حدوده وامتداداته من قبل المجمعين أقوى نسبياً من احتمال خطئهم في أصل إدراك ذلك الارتكاز؛ فإنَّ الارتكاز بحكم كونه قضية معنوية غير منصبّة في ألفاظ محددة، قد يكتنف الغموض بعض امتداداته واطلاقاته.

● الاجماع البسيط والمركّب

يقسم الاجماع الى بسيط ومركب، فالبسيط هو: الاتفاق على رأي معيَّن في المسألة[١]، والمركب هو: انقسام الفقهاء الى رأيين[٢] من مجموع ثلاثة وجوه أو اكثر، فيعتبر نفي الوجه الثالث[٣] ثابتاً بالاجماع المركب، وما تقدّم من الكلام كان الملحوظ فيه الاجماع البسيط، وأما المركّب من الاجماع، فإنْ افترضنا أنَّ كلّ فقيه من المجمعين يبني على نفي الوجه الثالث بصورة مستقلة عن تبنّيه لرأيه[٤]، فهذا يرجع في الحقيقة الى الاجماع البسيط على نفي الثالث، وإنْ افترضنا أنَّ نفي الوجه الثالث عند كل فقيه كان مرتبطاً باثبات ما تبنّاه من رأي[٥]، فهذا هو الاجماع المركب على نفي الثالث، ولا حجيّة فيه؛ لأنَّ حجيته إنما هي باعتبار كشفه الناشئ من تجمّع القيم الاحتمالية لعدم الخطأ، وفي المقام نعلم بالخطأ عند أحد الفريقين المتنازعين[٦]، فلا يمكن أنْ تدخل القيم الاحتمالية كلُّها في تكوين الكشف

الاجماع المركب ليس حجة في نفي الوجه الثالث، اذا ارتبط نفيه عند كل فقيه بثبوت ما يتبنّاه من رأي

١). كالقول بوجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة.
٢). كما لو قال بعض بوجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة، وقال بعض آخر باستحبابها فيه.
٣). وهو حرمة صلاة الجمعة في المثال المتقدّم.
٤). بأنْ كان كل فريق ينفي حرمة صلاة الجمعة حتىٰ على تقدير بطلان قوله بالوجوب أو بالاستحباب.
٥). فهو لا ينفي الحرمة الّا على تقدير صحة القول الذي اختاره من الوجوب أو الاستحباب.
٦). فيكون نصف القيم الاحتمالية باطلاً وغير داخل في حساب الاحتمال.

للاجماع المركب؛ لأنّها متعارضة في نفسها، كما هو واضح.

٣ـ الشهرة

كلمة الشهرة بمعنى: الذيوع والوضوح لغة، وتضاف في علم الاصول الى الحديث تارة والى الفتوى اخرى، ويراد بالشهرة في الحديث: تعدد رواة الحديث بدرجة دون التواتر، ويراد بالشهرة في الفتوى: انتشار الفتوى المعيّنة بين الفقهاء وشيوعها بدرجة دون الاجماع.

ونحن إذا حددنا التواتر تحديداً كيفياً بالتعدد الواصل الى درجة موجبة للعلم، ولو بمعنىً يشمل الاطمئنان، فسوف لا تتجاوز الشهرة في الحديث التي فرض فيها أنْ تكون دون التواتر درجةَ الظن، والخبر الظني ليس من وسائل الإحراز الوجداني للدليل الشرعي، بل يحتاج ثبوت حجيته الى التعبد الشرعي كما يأتي.

واذا حددنا الاجماع تحديداً كيفياً بتعدد المُفتين الى درجة موجبة للعلم[١] ـولو بمعنىً يشمل الاطمئنان ـ فسوف لا تتجاوز الشهرة في الفتوى التي فرض فيها أنْ تكون دون الاجماع درجة الظن بالدليل الشرعي[٢]، وهو ليس كافياً ما لم يقم دليل على التعبد بحجيته.

واذا حددنا الاجماع تحديداً كمياً عددياً باتفاق مجموعة الفقهاء، كان معنى

---

١). سواء كان المُفتون جميع الفقهاء أم اكثرهم.

٢). وعليه لا تكون من وسائل الإثبات الوجداني؛ لعدم إفادتها اليقين.

الشهرة في الفتوى تطابق الجزء الاكبر من هذه المجموعة، إما مع عدم وجود فكرة عن آراء الآخرين، أو مع الظن بموافقتهم أيضاً، أو مع العلم بخلافهم، والشهرة بهذا المعنى قد تدخل في الاجماع بالتحديد الكيفي المتقدم، وتوجب إحراز الدليل الشرعي بحساب الاحتمال، وهو أمر يختلف من مورد الى آخر[١]، كما أنَّ إحراز مخالفة البعض يُعيق عن الكشف القطعي للشهرة بدرجة تختلف تبعاً لنوعيّة البعض وموقعه ولخصوصيّات أُخرى[٢].

ثم إنَّ في الشهرة في الفتوى بحثاً آخر في حجيتها الشرعية تعبداً، وهذا خارج عن محل الكلام، وإنما يدخل في قسم الدليل غير الشرعي[٣].

---

١). فإنَّ اكثر الفقهاء اذا كان فيهم امثال المفيد والمرتضى والطوسي حصل اليقين بنحوٍ أسرع والاّ حصل ببطء، وقد لا يحصل.

٢). فعدّ الشهرة الفتوائية من وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي إنما هو باعتبار إفادتها العلم بالشروط المتقدمة.

٣). المناسب: في وسائل الإثبات التعبدي.

القسم الثاني

وسائل الاثبات التعبّدي[١]

وأهم ما يذكر في هذا المجال عادة خبر الواحد، وهو: كل خبر لا يُفيد العلم[٢]، ولا شك في أنه ليس حجة على الاطلاق وفي كل الحالات، ولكن الكلام في حجية بعض أقسامه كخبر الثقة مثلاً، والكلام يقع على مرحلتين:

المرحلة الاولى: في إثبات حجية خبر الواحد على نحو القضية المهملة[٣].

المرحلة الثانية: في تحديد دائرة هذه الحجيّة وشروطها[٤].

المرحلة الأولىٰ

في إثبات أصل حجية الاخبار

والمشهور بين العلماء هو المصير الى حجية خبر الواحد، وقد استدل على الحجية بالكتاب الكريم، والسنّة، والعقل.

---

١). وهي الأدلة الظنيّة التي قام دليل قطعي على حجّيتها.

٢). وإن تعدَّدَ رواته.

٣). أي: بنحو الموجبة الجزئية، في مقابل مَن ذهب الى السلب الكلّي وأنه لا شيءَ من الخبر بحجّة.

٤). وهل أنّ الخبر الحجة هو خبر العادل، أم خبر الثقة وان لم يكن عادلاً.

١ ـ أما ما استدل به من الكتاب الكريم، فآيات منها: آية النبأ، وهي قوله: **﴿إنْ جَاءكُمْ فَاسقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾**[١].

ويمكن الاستدلال بها بوجهين:

الاستدلال بمفهوم الشرط في آية النبأ على حجية خبر العادل

الوجه الأول: أنْ يُستدل بمفهوم الشرط فيها على أساس أنـّها تشتمل على جملة شرطية تربط الأمر بالتبيُّن عن النبأ بمجيء الفاسق به، فينتفي بانتفائه، وهذا يعني: عدم الأمر بالتبيّن عن النبأ في حالة مجيء العادل به، وبذلك تَثْبُت حجية نبأ العادل؛ لأنَّ الأمر بالتبين الثابت في منطوق الآية، إما أنْ يكون إرشاداً الى عدم الحجيّة، وإمّا أنْ يكون إرشاداً الى كون التبيُّن شرطاً في جواز العمل بخبر الفاسق، وهو ما يُسمّىٰ بالوجوب الشرطي، كما تقدم في مباحث الأمر، فعلىٰ الأول يكون نفيه[٢] بعينه معناه الحجية، وعلى الثاني يعني نفيُه: أنَّ جواز العمل بخبر العادل ليس مشروطاً بالتبين، وهذا بذاته يُلائم جواز العمل به بدون تبيُّن ـ وهو معنى [الحجيّة] ـ ويُلائم عدم جواز العمل به حتى مع التبين؛ لأنَّ الشرطية منتفية في كلتا الحالتين، ولكن الثاني[٣] غير محتمل؛ لأنـّه يجعل خبر العادل أسوأ من خبر الفاسق؛ ولأنـّه يوجب المنع عن العمل بالدليل القطعي؛ نظراً الى أنَّ الخبر بعد تبيُّن صدقه يكون قطعياً، فيتعيّن الأول[٤]، وهو المطلوب.

ويوجد اعتراضان مهمّان على الاستدلال بمفهوم الشرط في المقام:

---

١). الحجرات/٦.
٢). أيْ: نفي وجوب التبيّن عن خبر العادل.
٣). أيْ: ردّ خبر العادل حتىٰ مع التبيّن.
٤). وهو جواز العمل بخبر العادل بدون تبيّن.

الاعتراض على الاستدلال بأن الشرط في آية النبأ محقق للموضوع

أحدهما: أنَّ الشرط في الجملة مسوق لتحقق الموضوع، وفي مثل ذلك لا يثبُت للجملة الشرطية مفهوم.

والتحقيق: أنَّ الموضوع والشرط في الجملة الشرطية المذكورة يمكن [تصويرهما] بانحاء:

منها: أنْ يكون الموضوع طبيعيَّ النبأ، والشرط مجيء الفاسق به[١].

ومنها: أنْ يكون الموضوع نبأَ الفاسق، والشرط مجيئَه به[٢]، فكأنه قال: نبأُ الفاسق إذا جاءَكم به، فتبيّنوا[٣].

ومنها: أنْ يكون الموضوع الجائيَ بالخبر، والشرط فسقَه، فكأنه قال: الجائي بالخبر إذا كان فاسقاً، فتبيّنوا.

الشرط في آية النبأ ليس هو الاسلوب الوحيد لتحقق الموضوع، فالمفهوم ثابت.

ولا شك في ثبوت المفهوم في النحو الأخير؛ لعدم كون الشرط حينئذٍ محققاً للموضوع، كما لا شك في عدم المفهوم في النحو الثاني؛ لأنَّ الشرط حينئذٍ هو الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع، وأما في النحو الأول، فالظاهر ثبوت المفهوم وإنْ كان الشرط محققاً للموضوع؛ لعدم كونه هو الأسلوبَ الوحيد لتحقيقه[٤]، وفي مثل ذلك يثبت المفهوم، كما تقدم توضيحه في مبحث مفهوم الشرط، والظاهر من الآية الكريمة هو النحو الأول[٥]، فالمفهوم إذن ثابت.

---

١). وهذا هو الظاهر من الآية.
٢). أي: مجيء الفاسق به.
٣). وهذا هو النحو الذي يريده المعترض.
٤). لأنَّ النبأ كما يتحقق بمجيء الفاسق به، يتحقق أيضاً بمجيء العادل به.
٥). لأنها قالت: إن جاءكم فاسق بنبأ، ولم تقل: بنبأ الفاسق.

الاعتراض على الاستدلال بأن عموم التعليل شامل لخبر العادل.

والاعتراض الآخر يتلخّص في محاولة لإبطال المفهوم عن طريق عموم التعليل بالجهالة[١]، الذي يقتضي إسراءَ الحكم المعلل[٢] الى سائر موارد عدم العلم.

ويجاب على هذا الاعتراض بوجوه:

رد الاعتراض بكون المفهوم مخصصاً لعموم التعليل.

أحدها ـ أنَّ المفهوم مخصص لعموم التعليل؛ لأنّه يُثبت الحجية لخبر العادل غير العلمي، والتعليل يقتضي عدم حجيّة كل ما لا يكون علمياً، فالمفهوم أخصّ منه.

مناقشة الرد بعدم انعقاد المفهوم في الآية ليكون مخصصاً لعموم التعليل.

ويرد عليه: أنَّ هذا إنّما يتمُّ إذا انعقد للكلام ظهور في المفهوم، ثم عارَضَ عموماً من العمومات؛ فإنّه يُخصصه، وأمّا في المقام، فلا ينعقد للكلام ظهور في المفهوم؛ لأنّه متصل بالتعليل، وهو صالح للقرينيّة على عدم انحصار الجزاء بالشرط[٣]، ومعه لا ينعقد الظهور في المفهوم لكي يكون مخصِّصاً[٤].

رد الاعتراض بكون المفهوم حاكماً على عموم التعليل

ثانيها ـ أنَّ المفهوم حاكم على عموم التعليل، على ما ذكره المحقق النائيني(رحمه الله)[٥]؛ وذلك لأنَّ مُفاده حجية خبر العادل، وحجيته معناها على مسلك جعل الطريقية: اعتباره علماً، والتعليل موضوعه الجهل وعدم العلم.

---

١). أي: بعدم العلم، ممّا يدل على أنَّ كل خبر لا يفيد العلم، فالتبيّن عنه واجب وان كان المخبر عادلاً.

٢). أي: وجوب التبيّن، الذي هو ارشاد الى عدم الحجّية.

٣). أي: عدم انحصار وجوب التبيّن (عدم الحجية) بمجيء الفاسق بالنبأ، بل يعمّ حتىٰ صورة مجيء العادل به.

٤). أي: ليس المدَّعى: أنَّ المفهوم منعقد لكنه معارض بعموم التعليل، فيكون مخصصاً للعموم، بل المدَّعىٰ: أنَّ اتصال التعليل بالمنطوق يمنع من أصل انعقاد المفهوم الذي هو عدم وجوب التبيّن عن خبر العادل.

٥). فوائد الأصول ١٧٢/٣.

فباعتبار خبر العادل عِلماً يخرج عن موضوع التعليل، وهو معنى كون المفهوم حاكماً.

مناقشة الردّ بأن مسلك جعل الطريقية يقتضي المعارضة بين المفهوم وعموم التعليل، لا الحكومة

ويرد عليه: أنـه إذا كان مُفاد المفهوم اعتبار خبر العادل علماً، فمُفاد المنطوق نفي هذا الاعتبار عن خبر الفاسق، وعليه: فالتعليل يكون ناظراً الى توسعة دائرة هذا النفي، وتعميمه على كل ما لا يكون علميّاً، فكأنَّ التعليل يقول: إنَّ كل ما لا يكون علماً وجداناً لا أعتبره علماً، وبهذا يكون مُفاد التعليل ومُفاد المفهوم في رتبة واحدة، أحدهمايُثبت اعتبار خبر العادل علماً، والآخر ينفي هذا الاعتبار، ولا موجبَ لحكومة أحدهما على الآخر[1].

ردّ الاعتراض بتفسير الجهالة بالسفاهة، وهي غير متحققة بالعمل بخبر العادل

ثالثها ـ ما ذكره المحقق الخراساني[2] من أنَّ الجهالة المذكورة في التعليل ليست بمعنى عدم العلم، بل بمعنى السفاهة والتصرُّفِ غيرِ المتزن، فلا يشمل [العمل بخبر] العادل الثقة؛ لأنـه ليس سفاهة ولا تصرُّفاً غيرَ متزن.

الوجه الثاني: أنْ يستدل بمفهوم الوصف، حيث أُنيط وجوب التبيُّن بفسق المخبر، فينتفي بانتفائه.

الاستدلال بمفهوم الوصف في آية النبأ

ومفهوم الوصف **تارة** يُستدل به في المقام بناءً على ثبوت المفهوم للوصف عموماً، **وتارة** يستدل به لامتيازٍ في المقام، حتى لو أنكرنا مفهوم الوصف في مواردَ أخرى، وذلك بأنْ يقال: إنَّ مقتضى قاعدة احترازية القيود انتفاءُ شخص ذلك الوجوب للتبين بانتفاء الفسق، وعليه فوجوب التبين عن خبر العادل إنْ أُريد

---

١). أي: أنَّ التعليل يفيد سلب العلمية عن كل خبر لا يفيد العلم الوجداني، وبهذا يفيد سلب العلمية عن خبر العادل أيضاً، بينما المفهوم يثبتها له، فتحصل بينهما المعارضة لا الحكومة.

٢). كفاية الأصول ص ٢٩٧.

به شمولُ شخص ذلك الوجوب له، فهو خلاف القاعدة المذكورة[١]، **وإنْ** أُريد به شخص آخر من وجوب التبيُّن مجعول على عنوان خبر العادل، **فهذا غير** محتمل؛ لأنَّ معناه: أنَّ خبر العادل بما هو خبر العادل دخيل في وجوب [هذا التبين]، وهو غير محتمل؛ فإنَّ وجوب التبين إمّا أنْ يكون بمِلاك مُطلق الخبر، أو بمِلاك كون المخبر فاسقاً، ولا يحتمل دخل عدالة المخبر في جعل وجوب للتبين.

وجوب التبيّن لا يمكن ان يكون موضوعه خبر العادل بما هو خبر العادل

[ويرد عليه]:

أمّا اللحاظ الاول للاستدلال بمفهوم الوصف، فجوابه: إنكار مفهوم الوصف، خصوصاً في حالة ذكرالوصف بدون ذكرالموصوف[٢].

وجوب التبيّن معناه عدم الحجيّة، فلا محذور في أن يكون موضوعه خبر العادل

واما اللحاظ الثاني للاستدلال، فجوابه: أنَّ وجوب التبين ليس حكماً مجعولاً، بل هو تعبير آخر عن عدم الحجية[٣]، ومرجع ربطه بعنوان الى أنَّ ذلك العنوان لا يقتضي الحجية، فلا محذور في أنْ يكون خبر العادل موضوعاً لوجوب التبيُّن بهذا المعنى؛ لأنَّ موضوعيته لهذا الوجوب مرجعها الى عدم موضوعيته للحجية.

ومنها: آية النَفر، وهي قوله سبحانه وتعالى: **﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِروا قَوْمَهُمْ إذَا رَجَعُوا إلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ**

---

١). من أنَّ الحكم المقيَّد بقيدٍ خاص (كالفسق) ينتفي بانتفاء ذلك القيد.
٢). كما هو الحال في الآية؛ إذ قال تعالى ﴿إن جاءكم فاسق﴾ ولم يقل: رجل فاسق، ووجه الخصوصيّة أنَّ الوصف إذا ذكر بدون موصوف كان أشبه باللقب، واللقب لا مفهوم له عرفاً.
٣). أي: أنّه حكم إرشادي الى عدم الحجّية.

يَحْذَرُونَ﴾[١].

وتقريب الاستدلال بها يتمّ من خلال الامور التالية:

تقريب دلالة آية النفر على وجوب التحذّر

أولاً: أنـها تدل على وجوب التحذُّر لوجوه:

احدها ـ أنـه وقع مدخولاً لأداة الترجّي الدالة على المطلوبية في مثل المقام، ومطلوبيّة التحذُّر مساوقة لوجوبه؛ لأنَّ الحذر إنْ كان له مبرر فهو واجب، وإلّا لم يكن مطلوباً[٢].

ثانيها[٣] ـ أنَّ التحذُّر وقع غايةً للنفر الواجب[٤]، وغاية الواجب واجبة.

ثالثها ـ أنـه بدون افتراض وجوب التحذر يُصبح الأمر بالنفر والانذار لغواً.

ثانياً: أنَّ [التحذُّر] واجب مطلقاً، سواء أفاد الانذارُ العلمَ للسامع أو لا؛ لأنَّ الوجوه المتقدِّمة لإفادته تقتضي ثبوته كذلك[٥].

اطلاق وجوب التحذر مساوق لحجية الخبر

ثالثاً: أنَّ وجوب التحذُّر حتى مع عدم حصول العلم لدى السامع، مساوق للحجية شرعاً؛ إذ لو لم يكن إخبار المنذر حجةً شرعاً، لما وجب العمل به إلّا في حال حصول العلم منه.

مُفاد (لعلّ) هو مطلق الترقّب لا الترجّي

وقد يناقش في الأمر الأول بوجوهه الثلاثة؛ وذلك بالاعتراضِ على أول تلك الوجوه، بأنَّ الأداة مُفادها وقوع مدخولها موقع الترقُّب لا الترجّي[٦]، ولذا قد

١). التوبة/١٢٢.
٢). معالم الدين ص ٢٦٤.
٣). هذا الوجه والذي يليه ذكرهما الشيخ الانصاري(قده) (فرائد الأصول ١/٢٧٧ ـ ٢٧٨).
٤). لوقوعه بعد (لولا) التي تدل على التحضيض، وهو الطلب الشديد، أي: الوجوب.
٥). أي: أنـّها كما تفيد أصلَ وجوب الحذر، تفيد أيضاً أنَّ وجوبه ثابت بشكل مطلق، ولايختصّ بحالة حصول العلم.
٦). نهاية الدراية في شرح الكفاية ٣/ ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

يكون مدخولها مرغوباً عنه، كما في قوله عليه السلام: «لعلّك عن بابك طردتني»[1].

غاية الواجب ليست واجبة دائماً

والاعتراضِ على ثاني تلك الوجوه، بأنَّ غاية الواجب ليست دائماً واجبة، وإنْ كانت محبوبةً حتماً، ولكن ليس من الضروري أنْ يتصدّىٰ المولى لايجابها، بل قد يقتصِرُ في مقام الطلب على تقريب المكلّف نحو الغاية، وسدِّ باب من أبواب عدمها، وذلك عندَ وجود محذور مانع عن التكليف بها، وسدِّ كلّ أبواب عدمها، كمحذور المشقّة وغيره.

عدم الحجّية التعبدية لا يعني لغوية الانذار

والاعتراضِ على ثالث تلك الوجوه[2]، بأنَّ الأمر بالنَّفر والانذار ليس لغواً مع عدم الحجية التعبدية[3]؛ لأنـّه كثيراً ما يودّي الى علم السامع، فيكون منجِّزاً، ولمّا كان المنذر يَحتمل دائماً ترتُّبَ العلم على إنـذاره، أو مساهمة انذاره في حصول العلم ولو لغير السامع المباشر، فمن المعقول أمرُه بالانذار مطلقاً.

دفع المناقشة في الوجه الأول بظهور السياق في دلالة (لعل) على مطلوبية التحذر

وهذه المناقشة إذا تمّت جُزئياً، فلا تتمُّ كلياً[4]؛ لأنَّ دلالة كلمة (لعلَّ) على المطلوبية غير قابلة للانكار، وكون مُفادها الترقُّب، وإن كان صحيحاً، ولكن كونه ترقّبَ المحبوب، أو ترقبَ المخوف، يتعيَّنُ بالسياق، ولا شك في تعيين السياق في المقام للأول.

وقد يناقش في الأمر الثاني ـ بعد تسليم الأول ـ بأنَّ الآية الكريمة لا تدلّ على إطلاق وجوب التحذر لحالة عدم علم السامع بصدق المنذر؛ وذلك لوجهين:

---

١). بحار الأنوار، المحقق المجلسي ٨٧/٩٨، وكما في قوله تعالىٰ ﴿فلعلّك تارك بعض ما يوحىٰ إليك﴾ هود/١٢.
٢). وهو لزوم اللغوية من ايجاب الانذار مطلقاً دون ايجاب الحذر مطلقاً.
٣). أي: حجية قول المنذر وايجاب العمل بمضمونه وإن لم يحصل العلم منه.
٤). أي: يمكن القول بتمامية الأمر الأول في بعض الموارد؛ لتمامية الوجه الأول.

ردّ الوجه الثاني بأن آية النفر مطلقة لوجوب الانذارلالوجوب التحذر

أحدهما[١]: أنَّ الآية لم تُسَقْ من حيثُ الاساسُ لإفادة وجوب التحذر، لنتمسك بإطلاقها لاثبات وجوبه على كلّ حال[٢]، وإنما هي مسوقة لإفادة وجوب الانذار، فيثبت باطلاقها أنَّ وجوب الانذار ثابت على كل حال، وقد[٣] لا يوجب المولى التحذُّر إلّا على مَنْ حصل له العلم، ولكنه يوجب الانذار على كلّ حال[٤]؛ وذلك احتياطاً منه في مقام التشريع؛ لعدم تمكنه من إعطاء الضابطة للتمييز بين حالات استتباع الانذار للعلم أو مساهمته فيه وغيرها[٥].

ظهور الآية في إناطة الحذر بحصول العلم من الانذار

والوجه الآخر: ما يُدَّعىٰ من وجود قرينة في الآية على عدم الاطلاق[٦]؛ لظهورها في تعلُّق الانذار بما تفقّه فيه المنذِر في هجرته، وكون الحذر المطلوب مترقَّباً عقيب هذا النحو من الإنذار، فمع شكّ السامع في ذلك، لا يُمكن التمسك باطلاق الآية لإثبات مطلوبية الحذر.

وجوب الحذر لا يثبت بالضرورة حجية الخبر

ويُمكن النقاش في الأمر الثالث بأنَّ وجوب التحذّر مترتب على عُنوان الانذار، لا [على] مجرد الإخبار، والانذارُ يستبطن وجود خطر سابق، وهذا يعني: أنَّ الانذار ليس هو المنجِّز والمستتبع لاحتمال الخطر بجعل الشارع الحجية له، وإنّما هو مسبوق بتنجُّز الأحكام في المرتبة السابقة بالعلم الاجمالي، أو الشك قبل

١). فرائد الأصول ١/٢٨٢-٢٨٣.

٢). أي: أنها ليست في مقام البيان من ناحية وجوب الحذر لنتمسك باطلاقها فيه.

٣). جواب عن سؤال مقدّر وهو: لماذا وجب الإنذار مطلقاً حتىٰ في صورة عدم حصول العلم، والحال أنَّ وجوب التحذّر مختص بصورة حصول العلم؟

٤). أي: سواء حصل للسامع علم من قول المنذر أم لا.

٥). أي: أنَّ المكلَّف بالإنذار لا يمكنه تشخيص متىٰ يفيد إنذاره العلم، لكي يقول له المولىٰ: يجب عليك الإنذار متىٰ ما كان إنذارك مفيداً للعلم.

٦). أي: أنه في هذا الوجه يدّعىٰ وجود قرينة تدل على تقييد وجوب الحذر بحالة حصول العلم.

الفحص.

هذا مضافاً الى أنَّ تنجُز الاحكام الالزامية بالإخبار غير القطعي لا يتوقف على جعل الحجية للخبر شرعاً، بناءً على مسلك حقّ الطاعة، كما هو واضح.

○ ○ ○

٢ ـ وأما السنّة، فهناك طريقان لاثباتها[١]:

أحدهما: الأخبار الدالة على الحجيّة، ولكي يصح الاستدلال بها على حجيّة خبر الواحد، لابدَّ أنْ تكون قطعيّة الصدور[٢]، وتذكر في هذا المجال طوائف عديدة من الروايات، والظاهر أنَّ كثيراً منها لا يدُلّ على الحجية.

وفيما يلي نستعرض بإيجاز جُلَّ هذه الطوائف؛ ليتضح الحال.

تصديق الإمام عليه السلام لصدور بعض الروايات لا يعني الحجية التعبدية للخبر الظني

الطائفة الأولى: ما دلَّ على التصديق الواقعي ببعض روايات الثقات، من قبيل ما ورد عن العسكري عليه السلام عندما عُرِض عليه كتاب (يوم وليلة) ليونس بن عبد الرحمن، إذ قال: «هذا ديني ودين آبائي، وهو الحقّ كله»[٣].

وهذا مردُّه الى الإخبار عن المطابقة للواقع، وهو غيرُ الحجّية التعبدية التي تُجعل عند الشك في المطابقة[٤].

الطائفة الثانية: ما تضمّن الحثَّ على تحمُّل الحديث وحفظه[٥]، من قبيل

---

١). أي: إثبات السنّة لحجّية خبر الواحد.
٢). وإلّا كان الاستدلال بخبر الواحد على حجيّته، وهو دور.
٣). جامع أحاديث الشيعة ٢٧٦/١، ب ٥ من أبواب المقدمات، ح ٢٦.
٤). فالامام عليه السلام يخبر بأن الاخبار الموجودة في كتاب يونس صادرة قطعاً عن آبائه، ولا ربط لهذا بالمقام، وهو: أنَّ الخبر المظنون الصدور حجة أم لا؟
٥). بتقريب: أنَّ الخبر اذا لم يكن حجة فلا وجه للحثّ على حفظه.

قول النبي صلى الله عليه وآله: «مَنْ حَفِظَ على أُمتي أربعين حديثاً، بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة»[١].

الحث على تحمل الحديث لا يعني حجية الخبر الظني تعبداً

وهذا لا يدلُّ على الحجّية أيضاً؛ إذ لا شكَّ في أنَّ تحمُّل الحديث وحفظه من أهم المستحبّات، بل من الواجبات الكفائية؛ لتوقّف حفظ الشريعة عليه، ولا يلزم من ذلك وجوب القبول تعبداً مع الشك، ومثل ذلك ما دلَّ على الثناء على المحدِّثين، أو الأمر بحفظ الكتب، والترغيب في الكتابة[٢].

الأمر بنقل الحديث لا يثبت الحجيّة التعبديّة

الطائفة الثالثة: ما دلّ على الأمر بنقل بعض النكات والمضامين، من قبيل قول أبي عبدالله عليه السلام: «يا أبان اذا قدمت الكوفة فاروِ هذا الحديث»[٣].

والصحيح: أنَّ الأمر بالنقل يكفي في وجاهته احتمال تماميّة الحجة بذلك بحصول الوثوق لدى السامعين[٤]، ولا يتوقّف على افتراض الحجية التعبدية[٥].

الطائفة الرابعة: ما دلَّ على أنَّ انتفاع السامع بالرواية قد يكون اكثر من انتفاع الراوي[٦]، من قبيل قولهم: «فربَّ حامِلِ فقهٍ الى مَنْ هو أفقه منه»[٧].

كون السامع اكثر انتفاعاً بالرواية لا يدل على الحجية التعبدية

ونلاحظ: أنَّ هذا الطائفة ليست في مقام بيان أنَّ النقل يُثبت المنقول للسامع تعبداً، وإلّا لكان الناقل دائماً من هذه الناحية أفضلَ حالاً من السامع[٨]؛ لأنَّ الثبوت

---

١). جامع أحاديث الشيعة ٢٩٤/١، ب ٥ من أبواب المقدمات ح ٧٦.
٢). أي: كتابة الحديث، فيرد عليها نفس ما ورد على حفظ الحديث.
٣). جامع أحاديث الشيعة ٢٧٤/١، ب ٥ من أبواب المقدمات، ح ١٥.
٤). أي: أنَّ الأمر بنقل الحديث على امل ان يحصل الوثوق بصدوره للبعض فيعمل به.
٥). للحديث الذي لا يوثق بصدوره، الذي هو محل الكلام.
٦). بتقريب: أن نقل الخبر اذا لم يكن حجة في اثبات المنقول للسامع، فكيف يصير السامع أفضل من الناقل؟
٧). جامع أحاديث الشيعة ٢٨١/١، ب ٥ من أبواب المقدمات، ح ٣٩.
٨). بينما هذه الطائفة تذكر أفضلية السامع من الناقل.

لديه وجداني[١]، بل هي بعد افتراض ثبوت المنقول تريد أنْ توضِّح أنَّ المهمّ ليس حفظ الالفاظ، بل إدراك المعاني واستيعابها، وفي ذلك قد يتفوّق السامع على الناقل.

الطائفة الخامسة: ما دلّ على ذم الكذب عليهم، والتحذير من الكذابين عليهم[٢]؛ فإنّه لو لم يكن خبر الواحد مقبولاً، لما كان هناك أثر للكذب ليُستحق التحذير.

التحذير من الكذّابين لا يثبت الحجية التعبدية

والصحيح: أنَّ الكذب كثيراً ما يُوجب اقتناع السامع خطأً، وإذا افترض في مجال العقائد وأصول الدين، كفى في خطره مجرد إيجاد الاحتمال والظن، فاهتمام الأئمة بالتحذير من الكاذب لا يتوقف على افتراض الحجية التعبدية[٣].

الارجاع الى آحاد الرواة مع عدم الضابطة الكلية لا يثبت حجية خبر الثقة ولو لم يُفِد العلم.

الطائفة السادسة: ما وردَ في الارجاع الى آحادٍ من أصحاب الأئمة، بدون إعطاء ضابطة كُلية للارجاع[٤]، من قبيل إرجاع الامام الى زرارة بقوله: «اذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس»[٥]، أو قول الإمام الهادي عليه السلام: «فاسأل عنه عبدالعظيم بن عبدالله الحسني، وأَقرِأْهُ مني السلام»[٦].

وروايات الارجاع التي هي من هذا القبيل لمّا كانت غير متضمنة للضابطة الكلية، فلا يُمكن إثبات حجّية خبر الثقة بها مطلقاً، حتى في حالة احتمال تعمُّد

---

١). بينما الثبوت لدىٰ المنقول اليه تعبّدي.
٢). كقول النبي صلى الله عليه وآله: مَن كذبَ عليّ فليتبوّأ مقعده من النار.
٣). أي: أنَّ ضرورة التحذير من الكذّابين لا تتوقف على افتراض حجّية الخبر تعبداً.
٤). كأن يقول عليه السلام: ارجع الى الثقة، أو: ارجع الى فلان لأنّه ثقة.
٥). وسائل الشيعة ١١/١٨، ح ١٩ وفيه (حديثنا) بدل حديثاً.
٦). جامع أحاديث الشيعة ٢٧٣/١، ب ٥ من أبواب حجية أخبار الثقات، ح ١٢.

الكذب[١]؛ إذ من الممكن أنْ يكون إرجاع الامام بنفسه معبِّراً عن ثقته ويقينه بعدم تعمد الكذب، ما دام إرجاعاً شخصياً غير مُعلّل.

ذمّ التسرع في طرح الحديث لا يدل على الحجية التعبدية

الطائفة السابعة: ما دلَّ على ذمّ من يطرح ما يسمعه من حديث، بمجرد عدم قبول طبعه له، من قبيل قولهعليه السلام: «وأسوأهم عندي حالاً وأمقتهم، الذي يسمع الحديث يُنسب الينا ويُروىٰ عنّا فلم يقبله، أشمأزَّ منه وجحده، وكفَّر من دان به، وهو لا يدري لعلَّ الحديث من عندنا خرج، والينا أُسند»[٢]؛ إذ قد يُقال: لولا حجّية الخبر لما استحق الطارح هذا الذم[٣].

والجواب: أنّه استحقه على الاعتماد على الذوق والرأي في طرح الرواية بدون تتبع واعمالٍ للموازين، وعلى التسرُّع بالنفي والإنكار، مع أنَّ مُجرد عدم الحجية لا يسوّغ الإنكار والتكفير[٤].

الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة لا يدل على الحجية التعبدية

الطائفة الثامنة: ما وردَ في الخبرين المتعارضين من الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، فلولا أنَّ خبر الواحد حجة، لما كان هناك معنىً لفرض التعارض بين الخبرين، وإعمال المرجّحات بينهما.

ونلاحظ: أنَّ دليل الترجيح هذا يناسب الحديثين القطعيين صدوراً إذا تعارضا، فلا يتوقّف تعقّله على افتراض الحجية التعبدية[٥].

---

١). أي: أنَّ الإمامعليه السلام لم يرجع الى عنوان الثقة بنحو يكون ضابطاً كليّاً، بل أرجع الى اشخاص معينين، وربما كان ذلك لعلمه بانهم لا يتعمدون الكذب.
٢). جامع أحاديث الشيعة ٢٢٢/١ الباب الخامس من أبواب المقدمات، ح ٥.
٣). إذ مع عدم حجية الخبر يكون طرحه مناسباً وفي محلّه.
٤). أي: أنَّ الذمَّ ليس سببه مجرد عدم العمل بخبر الواحد، ليكون ذلك دالاً على حجيّته.
٥). أي: لمطلق الخبر حتىٰ لو لم يكن قطعيَ الصدور.

تـمامیّة دلالة أخبار ترجيح أحد الخبرين المتعارضين بالأوثقية على الحجية التعبدية

الطائفة التاسعة: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الترجيح بالأوثقية، ونحوها من الصفات الدخيلة في زيادة قيمة الخبر وقوة الظن بصدوره، وتقريب الاستدلال كما تقدّم في الطائفة السابقة.

ولا يمكن هنا حمل هذا الدليل على الحديثين القطعيين؛ لأنَّ الأوثقية لا أثر لها فيهما ما دام كل منهما مقطوع الصدور[1].

تـمامية دلالة روايات الارجاع الى كلّي الثقة على الحجية التعبدية

الطائفة العاشرة: ما دلَّ بشكل وآخر على الارجاع الى كليّ الثقة، إما ابتداءً، وإما تعليلاً للارجاع الى اشخاص معينين على نحو يفهم منه الضابط[2] الكليّ، وهذه الطائفة هي أحسن ما في الباب.

وفي روايات هذه الطائفة ما لا يخلو من مناقشة أيضاً، من قبيل قوله: «فانه لا عُذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روىٰ عنّا ثقاتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم بسرّنا، ونُحمِّله إيّاهم إليهم»[3]؛ فإنَّ عنوان (ثقاتنا) أخصّ من عنوان الثقات، ولعلّه يتناول خصوصَ الاشخاص المعتَمدين شخصياً للامام، والمؤتمنين من قِبَله، فلا يدلّ على الحجية في نطاق أوسعَ من ذلك.

وفي روايات هذه الطائفة ما لا مناقشة في دلالتها، من قبيل ما رواه محمد بن عيسى، «قال: قلت لابي الحسن الرضا: جُعلت فداك، إنّي لا أكاد أصل اليك

---

١). أي: أنَّ دلالة هذه الطائفة على حجّية الخبر تامّة؛ لأن الخبر الظنيّ الصدور يصير بالأوثقيّة مظنوناً بدرجة أقوىٰ، ومن ثَمَّ يُرَجَّح على الآخر، وأما الخبر القطعيّ الصدور، فإن الأوثقية لا تزيده قوّة.

٢). أي: حجّية مطلق خبر الثقة.

٣). جامع أحاديث الشيعة ٢٧١/١، الباب الخامس من أبواب حجية أخبار الثقات، ح ٣، وفيه «إيّاه» بدل «إياهم».

لأسألك عن كلّ ما احتاج اليه من معالم ديني، أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني؟ فقال: نعم»[١]، ولمّا كان المرتكِز في ذهن الراوي أنَّ مناط التحويل هو الوثاقة، وأقرّه الإمام على ذلك، دلّ الحديث على حجية خبر الثقة.

غير أنَّ عدد الروايات التامة دلالة على هذا المنوال لا يبلغ مستوى التواتر؛ لأنـّه عدد محدود، نعم قد تُبذل عنايات في تجميع ملاحظات توجب الاطمئنان الشخصي بصدور بعض هذه الروايات لمزايا في رجال سندها ونحو ذلك.

والطريق الآخر لاثبات السنة[٢] هو: السيرة، وذلك بتقريبين.

الاول: الاستدلال بسيرة المتشرعة من أصحاب الأئمة على العمل بأخبار الثقات، وقد تقدّم في الحلقة السابقة بيان الطريق لإثبات هذه السيرة، كما تقدّم كيفية استكشاف الدليل الشرعي عن طريق السيرة، سواء كانت سيرة أولئك المتشرّعة على ما ذكرناه بوصفهم الشرعي، أو بما هم عقلاء.

دلالة السيرة العقلائية الممضاة شرعاً على الحجية التعبديّة

الثاني: الاستدلال بسيرة العقلاء على التعويل على اخبار الثقات؛ وذلك أنَّ شأنَ العقلاءِ ـ سواء في مجال أغراضهم الشخصيّة التكوينية، أو في مجال الاغراض التشريعية وعلاقات الآمرين بالمأمورين ـ العملُ بخبر الثقة، والاعتماد عليه، وهذا الشأن العام للعقلاء يوجب قريحةً وعادة، لو تُرك العقلاء على سجيّتهم لأعملوها في علاقاتهم مع الشارع، ولعوّلوا على أخبار الثقات في تعيين أحكامه، وفي حالة من هذا القبيل لو أنَّ الشارع كان لا يُقِرّ حجية خبر الثقة، لتعيَّن

١). جامع أحاديث الشيعة ٢٧٦/١، الباب الخامس من أبواب حجية أخبار الثقات، ح ٢٤.
٢). أي: إثبات السنّة لحجّية خبر الواحد.

عليه الردعُ عنها؛ حفاظاً على غرضه، فعدم الردع حينئذٍ معناه التقرير ومؤدّاه الإمضاء.

والفارق بين التقريبين: أنَّ التقريب الأول يتكفّل مؤونة إثبات جري أصحاب الأئمة فعلا على العمل بخبر الثقة، بينما التقريب الثاني لا يدّعي ذلك، بل يكتفي بإثبات الميل العقلائي العام الى العمل بخبر الثقة، الأمر الذي يفرض على الشارع الردع عنه ـ على فرض عدم الحجّية ـ لئلا يتسرب هذا الميل الى مجال الشرعيّات.

الاشكال على الاستدلال بالسيرة العقلائية

وهناك اعتراض يواجه الاستدلال بالسيرة [العقلائية]، وهو: أنَّ السيرة مردوع عنها بالآيات الناهية عن العمل بالظن، الشاملة باطلاقها لخبر الواحد.

وتوجد عدة اجوبة على هذا الاعتراض:

ادعاء حكومة السيرة الممضاة على الآيات الناهية عن العمل بالظن

الجواب الاول: ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله[1] من أنَّ السيرة حاكمة على تلك الآيات؛ لانها تُخرج خبر الثقة عن الظن وتجعله علماً، بناء على مسلك جعل الطريقية في تفسير الحجية.

ونلاحظ على ذلك:

على مسلك جعل الطريقية يحصل التعارض بين السيرة والآيات، لا الحكومة

أولا ـ أنه إذا كان معنى الحجية: جعل الأمارة علما، كان مُفاد الآيات النافية لحجية غير العلم نفيَ جعلها علماً، وهذا يعني: أنَّ مدلولها في عَرْض مدلول ما يدلّ على الحجية، وكلا المدلولين موضوعه ذات الظن[2]، فلا معنى [للحكومة] المذكورة.

---

١). فوائد الأصول ٣/١٦١.

٢). فأحدهما يثبت له العلميّة والآخر ينفيها عنه.

حكومة بناء العقلاء على الآيات غير معقولة

ثانياً ـ أنَّ الحاكم[١] إنْ كان هو نفسَ البناء العقلائي[٢]، فهذا غير معقول؛ لأنَّ الحاكم يُوسّع موضوع الحكم، أو يضيّقه في الدليل المحكوم، وذلك من شأن نفس جاعل الحكم المراد توسيعه أو تضييقه، ولا معنى لأنْ يُوسِّع العقلاء أو [يضيّقوا] حكماً مجعولا من قِبَل غيرهم.

مع وجود الآيات الناهية عن العمل بالظن، لا علم بامضاء السيرة العقلائية، لتكون حاكمة على الآيات

وإنْ كان الحاكم الموسّع والمضيّق هو الشارع بإمضائه للسيرة، فهذا يعني: أنّه لابُدَّ لنا من العلم بالإمضاء لكي نُحرز الحاكم، والكلام في أنّه كيف يُمكن إحراز الامضاء مع وجود النواهي المذكورة الدالة على عدم الحجية؟

ردع الآيات عن السيرة يلزم منه الدور

الجواب الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية ﵀[٣] من أنَّ الردع عن السيرة بتلك العمومات الناهية[٤] غير معقول؛ لأنّه دور[٥]، وبيانه: أنَّ الردع بالعمومات عنها يتوقّف على حجية تلك العمومات في العموم، وهذه الحجّية تتوقف على عدم وجود مخصّص لها، وعدم وجود مخصص يتوقف على كونها رادعة عن السيرة، وإلّا لكانت مخصَّصَة بالسيرة، ولسقطت حُجيتها في العموم.

---

١). المخرج للخبر عن عموم الآيات الناهية عن العمل بالظن.
٢). أي: مع قطع النظر عن إمضاء الشارع له.
٣). كفاية الأصول ص ٣٠٣.
٤). أي: الناهية عن العمل بالظن.
٥). وهو توقف رادعيّة العمومات عن السيرة على كونها رادعة عن السيرة.

عموم الآيات لا يتوقف على العلم بعدم المخصص، بل على عدم العلم

والجواب على ذلك[١]: أنَّ توقف الردع بالعمومات على حجيتها في العموم صحيح، غير أنَّ حجيتها كذلك[٢] لا تتوقف على عدم وجود مخصص لها، بل على عدم إحراز المخصّص[٣]، وعدم إحراز المخصص حاصل فعلاً، ما دامت السيرة لم يُعلم بإمضائها، فلا دور.

ردع العمومات عن العمل بالسيرة يلزم منه التناقض

الجواب الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمه الله[٤] من أنَّ ظهور العمومات المدَّعىٰ ردعُها لا دليل على حجيته؛ لأنَّ الدليل على حجية الظهور هو السيرة العقلائية، ومع انعقادها على العمل بخبر الثقة، لا يُمكن انعقادُها على العمل بالظهور المانع عن ذلك؛ لأنَّ العمل بالمتناقضين غير معقول[٥].

انعقاد السيرة على العمل بالظهور لا ينافي انعقادها على العمل بخبر الثقة

وهذا الجواب غريب؛ لأنَّ انعقاد السيرة على العمل بالظهور معناه: انعقادها على اكتشاف مراد المولى بالظهور، وتنجُّزه بذلك، وهذا لا يُنافي استقرار عمل آخر لهم على خلاف ما تنجَّز بالظهور، فالعمل العقلائي بخبر الثقة يُنافي مدلول الظهور في العمومات الناهية، ولا ينافي نفسَ بنائهم على العمل بهذا الظهور وجعله كاشفاً وحجة[٦].

---

١). نهاية الدراية ٣/٢٤٩.

٢). أي: في العموم.

٣). أي: أنّ حجية العمومات في العموم لا تتوقف على عدم وجود المخصص لها، بل تتوقف على عدم العلم بالمخصص.

٤). نهاية الدراية ٢/٢٥٤.

٥). أي: أنَّ العمل بخبر الثقة الذي جرت عليه سيرة العقلاء، والعمل بظهور الآيات الرادعة عن الأخذ بخبر الثقة، أمران متناقضان، فلا يمكن انعقاد سيرة العقلاء على الأخذ بهما معاً.

٦). أي: أنّه لا منافاة بين العمل بخبر الثقة وبين الأخذ بالظهور وجعله حجة في الكشف عن مراد المتكلم، بل المنافاة حاصلة بين المنكشِف بالظهور وهو عدم حجية الظنّ لدىٰ الشارع، وبين بنائهم على حجيّة خبر الثقة.

الصحيح في اثبات عدم رادعيّة عموم الآيات عن السيرة على العمل بخبر الثقة

فالصحيح في الجواب أن يقال: إنّه إنْ ادعي كون العمومات رادعةً عن سيرة المتشرعة المعاصرين للمعصومين من صحابة ومحدثين، فهذا خلاف الواقع؛ لأننا اثبتنا في التقريب الأول أنّ هذه السيرة كانت قائمة فعلاً على الرغم من تلك العمومات، وهذا يعني: أنها لم تكن كافية للردع وإقامة الحجة، وإنْ ادعي كونها رادعة عن السيرة العقلائية بالتقريب الثاني، فقد يكون له وجه[١]، ولكن الصحيح مع هذا عدم صلاحيتها لذلك أيضاً؛ لأنّ مثل هذا الأمر المهم لا يُكتفىٰ في الردع عنه عادة بإطلاق دليل من هذا القبيل[٢].

○ ○ ○

٣ ـ واما دليل العقل، فله شكلان:

الاستدلال على حجية الخبر بالعلم الاجمالي بصدور عدد كبير من الاخبار.

أ ـ الشكل الاول[٣]: ويتلخّص في الاستدلال على حجية الروايات الواصلة الينا عن طريق الثقات من الرواة بالعلم الإجمالي، وبيانه: أننا نعلم إجمالا بصدور عدد كبير من هذه الروايات عن المعصومين عليهم السلام، والعلم الاجمالي منجِّز بحكم العقل كالعلم التفصيلي، على ما تقدّم في حلقة سابقة، فتجب موافقته القطعية، وذلك بالعمل بكل تلك الروايات التي يُعلم إجمالاً بصدور قسط وافر منها.

وقد اعترض على هذا الدليل باعتراضين:

---

١). لاحتمال أنَّ الآيات ردعت العقلاء، لكنهم لم يرتدعوا.

٢). أي: أنَّ سيرة العقلاء بمكانة من القوة والاستحكام لا يكفي في الردع عنها مجرد اطلاق دليل، فلو كان الشارع يريد الردع عنها واقعاً، فلابد أن يكون ردعهُ قويّاً وبآيات وروايات متعددة وصريحة في أنَّ الخبر الظنّي ليس حجة.

٣). فرائد الأصول ١/٣٥١.

النقض على الدليل المذكور بأنه يستلزم حجية أخبار الضعاف أيضاً

الأول ـ نقضي[١]، وحاصله: أنّه لو تمَّ هذا، لأمكن بنفس الطريقة اثبات حجّية كل خبر حتى أخبار الضعاف؛ لأنّنا إذا لاحظنا مجموع الاخبار، بما فيها الاخبار الموثّقة وغيرها، نجد أنّا نعلم إجمالاً ايضاً بصدور عدد كبير منها، فهل يُلتزم بوجوب العمل بكلّ تلك الاخبار تطبيقاً لقانون منجّزية العلم الاجمالي؟

ردّ النقض بانحلال العلم الاجمالي الكبير بالصغير

والجواب على هذا النقض ما ذكره صاحب الكفاية[٢] من انحلال أحد العلمين الاجماليين بالآخر، وفقاً لقاعدة انحلال العلم الاجمالي الكبير، بالعلم الاجمالي الصغير ـ المتقدمة في الحلقة السابقة ـ إذ يُوجد لدينا علمان إجماليان:

الاول: العلم الذي أبرز من خلال هذا النقض، وأطرافه كلّ الاخبار.

والثاني: العلم المستدل به، وأطرافه أخبار الثقات.

ولانحلال علم إجمالي بعلم إجمالي ثانٍ وفقاً للقاعدة التي أشرنا إليها شرطان، كما تقدم في محله.

أحدهما: أنْ تكون أطراف الثاني بعضَ أطراف الأول.

والآخر: أنْ لا يزيد المعلوم بالأول [على] المعلوم بالثاني

وكلا الشرطين [منطبق] في المقام؛ فإنَّ العلم الاجمالي الثاني في المقام ـ أي: العلم المستدل به على الحجّية ـ أطرافه بعض اطراف العلم الاول الذي أُبرز في النقض، والمعلوم في الأول لا يزيد على المعلوم فيه، فينحلّ الأول بالثاني؛ وفقاً للقاعدة المذكورة.

١). فرائد الأصول ٣٥٨/١.
٢).كفاية الأصول ص ٣٠٥.

الثاني - جواب حلي[١]، وحاصله: أنَّ تطبيق قانون تنجيز العلم الاجمالي لا يحقق الحجّية بالمعنىٰ المطلوب في المقام[٢]، وذلك:

الدليل المذكور لايثبت حجية الأخبار الدالة علىٰ أحكام ترخيصيّة

أولاً - لأنَّ هذا العلم لا يوجب لزوم العمل بالاخبار المتكفّلة للاحكام الترخيصية[٣]؛ لأنَّ العلم الاجمالي إنّما يكون منجِّزاً ومُلزماً في حالة كونه علماً اجمالياً بالتكليف لا بالترخيص، بينما الحجّية المطلوبة هي حجية خبر الثقة بمعنى كونه منجِّزاً إذا أنبأ عن التكليف، ومعذِّراً إذا انبأ عن الترخيص.

الدليل المذكور لايثبت امكان تخصيص الادلة القطعية وتقييدها بخبر الثقة

وثانياً[٤] - لأنَّ العمل بأخبار الثقات على أساس العلم الاجمالي، إنّما هو من أجل الاحتياط للتكاليف المعلومة بالاجمال، ومن الواضح: أنَّ الاحتياطَ لا يُسوِّغ أنْ يُجعل خبر الثقة مخصّصاً لعامّ أو مقيداً لمطلق في دليل قطعي الصدور؛ فإنَّ التخصيص والتقييد معناه: رفع اليد عن عموم العام أو إطلاق المطلق في دليل قطعيّ الصدور ومعلوم الحجية، ومن الواضح: أنه لا يجوز رفع اليد عمّا هو معلوم الحجّية إلّا [بحجّة] أُخرىٰ تخصيصاً أو تقييداً، فما لم تثبت حجية خبر الثقة لا يمكن التخصيص [به] أو التقييد، فإذا ورد مطلق قطعي الصدور يدل على الترخيص في اللحوم مثلا، وورد خبر ثقة [يدلّ] على حُرمة لحم الأرنب، لم يكن بالإمكان الالتزام بتقييد ذلك المطلق بهذا الخبر، ما لم تثبت حجيته بدليل شرعي، اللهم إلّا أنْ يُقال: إنّ مجموعة العمومات والمطلقات الترخيصيّة في الأدلة القطعيّة

---

١). المناسب: اعتراض حلّي.
٢). وهو حجّية الخبر مطلقاً، سواء دلَّ على حكم إلزامي أم حكم ترخيصي.
٣). فرائد الأصول ١/٣٦٠.
٤). حاصله: أنَّ الدليل المذكور لا يقتضي أحياناً وجوب العمل بالخبر حتىٰ إذا كان دالّاً على حكم إلزامي

الصدور يُعلم إجمالاً [بطروّ] التخصيص والتقييد عليها، فإذا لم تثبت حجية خبر الثقة بدليل خاص فسوف لن نستطيع أنْ نُعيِّن مواطن التخصيص والتقييد، وهذا يجعلنا لا نعمل بها جميعاً؛ تنفيذاً لقانون تنجيز العلم الاجمالي، وبهذا ننتهي الى طرح اطلاق ما دلَّ على حِلِّية اللحوم في المثال، والتقيُّد احتياطاً بما دلَّ على حُرمة لحم الارنب مثلا، وهذه نتيجة مشابهة للنتيجة التي يُنتهىٰ اليها عن طريق التخصيص والتقييد[1].

○ ○ ○

إثبات حجية مطلق الظن بدليل الانسداد

ب ـ الشكل الثاني للدليل العقلي: ما يُسمّى بدليل الانسداد، وهو ـ لو تمَّ ـ يُثبت حجِّية الظن بدون اختصاص بالظن الناشئ من الخبر، فيكون دليلاً على حُجّية مطلق الأمارات الظنية[2]، بما في ذلك أخبار الثقات، وقد بُيِّن ضمن مقدمات:

الأولى ـ أنا نعلم إجمالا بتكاليف شرعية كثيرة في مجموع الشبهات[3]، ولابدَّ من التعرض لامتثالها بحكم تنجيز العلم الاجمالي.

الثانية ـ أنّه لا يوجد طريق معتبر ـ لا قطعي وجداني، ولا تعبدي قامَ الدليل الشرعي الخاص على حجيته ـ يُمكن التعويل عليه في تعيين مواطن التكاليف

---

١). أي: لو فرضنا حجية خبر الثقة، نخصص به العامّ، فتكون النتيجة في المثال هي: حرمة لحم الأرنب، وأمّا بناءً على عدم حجّيته، فلا يعمل بالمطلقات الترخيصيّة للعلم الاجمالي بطروّ التقييد والتخصيص عليها، بل نعمل بما يدل على الحرمة من باب الاحتياط، فتكون النتيجة أيضاً تحريم لحم الارنب.

٢). سواء أكان المفيد للظن خبراً أم شهرة أم غيرهما.

٣). أي: لابد أن يكون بعضها واجباً أو حراماً، ولا يمكن أن تكون كلها مستحبات أو مكروهات.

ومحالّها، وهذا ما يُعبر عنه بانسداد باب العلم والعلمي[١].

الثالثة ـ أنّ الاحتياط بالموافقة القطعية للعلم الاجمالي المذكور في المقدمة الأولىٰ غير واجب؛ لأنـّه يؤدّي الى العسر والحرج[٢]؛ نظراً الى كثرة أطراف العلم الاجمالي.

الرابعة ـ أنـّه لا يجوز الرجوع الى الأصول العملية[٣] في كلّ شبهة بإجراء البراءَة ونحوها؛ لأنَّ ذلك على خلاف قانون تنجيز العلم الاجمالي[٤].

الخامسة ـ أنـّه ما دام لا يجوز إهمال العلم الاجمالي، ولا يتيسَّر تعيين المعلوم الإجمالي بالعلم والعلمي، ولا يُراد منّا الاحتياط في كلّ واقعة، ولا يُسمح لنا بالرجوع الى الأصول العملية، فنحن إذن بين أمرين: إما أنْ نأخذ بما نظنه من التكاليف ونترك غيرها[٥]، وإمّا أنْ نأخذ بغيرها ونترك المظنونات، والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح[٦]، فيتعيَّن الأول[٧]، وبهذا يثبت حجية الظن بما في ذلك اخبار الثقات.

مع تحقق الدليل العلمي على حجية خبر الثقة، لا تصل النوبة الى حجية مطلق الظن

ونلاحظ على هذا الدليل:

اولاً ـ أنـّه يتوقف على عدم قيام دليل شرعيّ خاص على حجية خبر الثقة،

---

١). أما العلم؛ فلعدم إمكان دعوىٰ تحصيل العلم بغالب الأحكام، وأمّا العلمي؛ فلأننا نفترض عدم قيام دليل على حجية خبر الثقة.

٢). وهو منفيّ شرعاً بقوله تعالىٰ: ﴿ما جعل الله عليكم في الدين من حرج﴾.

٣). يريد خصوص الأصول المرخّصة.

٤). المانع من جريان الأصول المرخّصة في أطرافه.

٥). من التكاليف الموهومة.

٦). وهو قبيح عقلاً.

٧). وهو العمل بكل ما نظن بصدوره من الشارع، وبهذا تثبت حجية مطلق الأمارات الظنّية، لا خصوص خبر الثقة.

وإلّا كان باب العلمي مفتوحاً، وأمكن بأخبار الثقات تعيين التكاليف المعلومة بالاجمال، فكأن دليل الانسداد يُنتهىٰ إليه حيثُ لا يحصل الفقيه على أيّ دليل شرعي خاص يدل على حجية بعض الأمارات الشائعة[١].

مع انحلال العلم الاجمالي الكبير، لامشقة في الاحتياط

وثانياً ـ أنّ العلم الإجمالي المذكور في المقدمة الاولى منحلٌّ بالعلم الاجمالي في دائرة الروايات الواصلة إلينا عن طريق الثقات، كما تقدم، والاحتياط التامّ في حدود هذا العلم الاجمالي ليس فيه عسرٌ ومشقة.

وثالثاً ـ أنّا إذا سلّمنا عدم وجوب الاحتياط التامّ؛ لأنّه يؤدّي الى العسر والحرج، فهذا إنّما يقتضي رفع اليد عن المرتبة العُليا من الاحتياط[٢] بالقدر الذي يندفعُ به العسر والحرج، مع الالتزام بوجوب سائر مراتبه؛ لأنّ الضرورات تقدر بقدرها، فيكون الأخذ بالمظنونات حينئذٍ باعتباره مرتبة من مراتب الاحتياط الواجبة[٣]، وأين هذا من حجية [مطلق] الظن؟ اللهم إلّا يُدَّعىٰ قيام الاجماع على أنّ الشارع لا يرضى بابتناء التعامل مع الشريعة على أساس الاحتياط، فإذا ضُمت هذه الدعوىٰ، أمكن أنْ نستكشف حينئذٍ أنّه جعل الحجية للظن[٤].

لازم دليل الانسداد هو العمل بالاحتياط وافق الظن أم خالفه، وليس لازمه حجية مطلق الظن

وقد تلخّص من استعراض أدلة الحجية: أنّ الاستدلال بآية النبأ تامّ، وكذلك بالسنة الثابتة بطريق قطعي كسيرة المتشرعة والسيرة العقلائية.

---

١). مثل خبر الثقة الذي اثبتنا حجّيته بالسيرة العقلائية الممضاة شرعاً.
٢). وهو الاحتياط في الوقائع كلّها.
٣). أي: أننا نعمل بالظن ليس من باب كونه حجة، بل لأنّ العمل به موافق للاحتياط، فيلزم العمل بظن الإلزام، دون ظن عدم الإلزام؛ لمخالفته للاحتياط.
٤). أي: لمطلق الظن.

المرحلة الثانية

في تحديد دائرة حجية الاخبار

ونأتي الآن الى المرحلة الثانية في تحديد دائرة هذه الحجّية وشروطها، والتحقيق في ذلك: أنَّ مَدْرك حجية الخبر إنْ كان مختصاً بآية النبأ، فهو لا يُثبت سوى حجية خبر العادل خاصة، ولا يشمل خبر الثقة غير العادل[١]، وأما إذا لم يكن المدرك مختصاً بذلك، وفُرض الاستدلال بالسيرة والروايات أيضاً، على ما تقدم، فلا شك في وفاء السيرة والروايات بإثبات الحجّية لخبر الثقة ولو لم يكن عادلاً.

ومن هنا قد تُوقع المعارضة بالعموم من وجه، بين ما دلَّ على حجية خبر الثقة، الشامل بإطلاقه للثقة الفاسق، ومنطوق آية النبأ الدالّ بإطلاقه على عدم حجية خبر الفاسق، ولو كان ثقة.

وقد يُقال حينئذٍ بالتعارض[٢] والتساقط والرجوع الى أصالة عدم حجية خبر الثقة الفاسق؛ إذ لم يتمَّ الدليل على حجيته.

---

١). لاطلاق قوله تعالىٰ: ﴿إن جاءكم فاسق﴾ الشامل للفاسق الثقة وغير الثقة.
٢). أي: التعارض المستقر في مادة الاجتماع، وهي: خبر الفاسق الثقة.

لا تعارض بين مدلول آية النبأ ومدلول الروايات والسيرة

ولكنَّ الصحيح: أنّه لا إطلاق في منطوق الآية الكريمة لخبر الثقة الفاسق؛ لأنَّ التعليل بالجهالة يوجب اختصاصه بموارد يكون العمل فيها بخبر الفاسق سفاهة، وهذا يختصّ بخبر غير الثقة، فلا تعارض إذن، وبذلك تثبت حجية خبر الثقة دون غيره.

وهل يسقط خبر الثقة عن الحجية إذا وجدت أمارة ظنية نوعية على كذبه؟[١] وهل يرتفع خبر غير الثقة الى مستوى الحجّية، إذا توفرت أمارة من هذا القبيل على صدقه؟[٢] فيه بحث وكلام، وقد تقدّم موجز عن تحقيق ذلك في الحلقة السابقة.

أدلة حجية الخبر موضوعها الخبر الحسّي لا الحدسي

ولا شك في أنَّ أدلة حجية خبر الثقة والعادل، لا تشمل الخبر الحدسي المبنيِ على النظر والاستنباط، وإنّما تختص بالخبر الحسي المستند الى الاحساس بالمدلول، كالاخبار عن نزول المطر، أو الاحساس بآثاره ولوازمه العُرفية، كالاخبار عن العدالة[٣].

فتوىٰ المجتهد حجة على المقلد من باب الخِبروية لا الإخبار

وعلى هذا فقول المفتي ليس حجة على المفتي الآخر بلحاظ أدلة حجية خبر الثقة؛ لأنّ إخباره بالحكم الشرعي ليس حسّياً، بل حَدْسياً واجتهادياً، نعم هو حجة على مقلديه بدليل حجية قولِ أهل الخبرة والذكر[٤].

ومن أجل ذلك يقال بأنَّ الشخص إذا اكتشف بحدسه واجتهاده قول المعصوم عن طريق اتفاق عدد معيّن من العلماء على الفتوى، فأخبر بقول

١). كالشهرة الفتوائية على خلافه؛ فانها توجد الظن بكذبه لنوع الناس لا لشخص معيّن.
٢). كأن يكون الخبر الضعيف موافقاً لرأي المشهور.
٣). فإنَّ للعدالة آثاراً محسوسة كالمواظبة على فعل الواجبات وترك المحرّمات.
٤). أي: سيرة العقلاء على الرجوع لأهلِ الخبرة، وقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾.

المعصوم استناداً الى اتفاق ذلك العدد، لم يكن إخباره حجة في إثبات قول المعصوم؛ لأنه ليس إخباراً حسّياً عنه، وإنّما يكون حجة في إثبات اتفاق ذلك العدد من العلماء على الفتوى ـ إذا لم يُعلم منه التسامح عادة في مثل ذلك[1] ـ لأنّ إخباره عن اتفاق هذا العدد حسيّ، فإن كان اتفاق هذا العدد يكشف في رأينا عن قول المعصوم[2] استكشفناه، وإلّا فلا.

الاجماع المنقول ليس حجة في اثبات الحكم الشرعي؛ لأنه إخبار حدسيّ

وعلى هذا الاساس[3] نعرف الحال في الاجماعات المنقولة، فإنّه كان يُقال عادة: إنَّ نقل الاجماع حجة في إثبات الحكم الشرعي؛ لأنه نقل بالمعنىٰ لقول المعصوم وإخبار عنه، وقد اعترض على ذلك المحققون المتأخرون بأنه ليس نقلاً حسيّاً لقولِ المعصوم، بل هو نقل حدسيّ مبني على ما يراه الناقل من كشف اتفاق الفتاوىٰ التي لاحظها عن قول المعصوم، فلا يكون حجة في اثبات قول المعصوم، بل في إثبات تلك الفتاوي فقط.

● حجية الخبر مع الواسطة

ولا شكَّ في أنَّ حجية الخبر تتقوم بركنين:

أحدهما: بمثابة الموضوع لها، وهو نفس الخبر[4].

والآخر: بمثابة الشرط، وهو وجود أثر شرعيّ لمدلول الخبر؛ لوضوح أنه

---

١). أي: في نقل الاتفاق، كما لو كان ينقل اتفاق الجميع، والحال أن المتفقين عشرة.
٢). كما لو كنّا نرىٰ ملازمة بين ثبوت الاتفاق وقول المعصوم عليه السلام.
٣). أي: عدم حجّية الخبر الحدسي.
٤). إذ لابد من وجود خبر لكي ينصبَّ عليه الحكم بالحجّية.

إذا لم يكن لمدلوله أثر كذلك[١]، فلا معنى للتعبُّد به وجعل الحجية له.

والحجية متأخرة رتبة عن الخبر تأخرَ الحكم عن موضوعه، وعن افتراض أثر شرعيّ لمدلول الخبر تأخرَ المشروط عن شرطه، وعلى هذا الاساس قد يستشكل في شمول دليل الحجية للخبر مع الواسطة، وتوضيح ذلك: أنا إذا سمعنا زرارة ينقل عن الامام أنَّ السورة واجبة، أمكننا التمسك بدليل الحجية بدون شك؛ لأنَّ كلا الركنين ثابت؛ فإنَّ خبر زرارة ثابت لدينا وجداناً بحسب الفرض، ومدلوله ذو أثر شرعي[٢]؛ لأنه يتحدث عن وجوب السورة، وأما إذا نقل شخص[٣] عن زرارة الكلام المذكور، فقد يتبادر الى الذهن أننا نتمسك بدليل الحجية أيضاً، وذلك بتطبيقه على الشخص الناقل عن زرارة أوّلاً؛ فإنَّ إخباره ثابت لنا وجداناً، وعن طريق حجيته يثبت لدينا خبر زرارة، كما لو كنا سمعنا منه، وحينئذٍ نطبق دليل الحجية على خبر زرارة لإثبات كلام الإمام.

الاستشكال في ثبوت الحجية للخبر مع الواسطة

ولكن قد استشكل في ذلك وقيل بأنَّ تطبيق دليل الحجية على هذا الترتيب مستحيل، وبيان الاستحالة بتقريبين:

تطبيق دليل الحجية على الناقل غير المباشر يلزم منه اثبات الحكم لموضوعه، واتحاد الحكم مع شرطه

الأول ـ أنه يلزم منه إثبات الحكم لموضوعه، مع أنَّ الحكم متأخر رتبة عن موضوعه؛ وذلك لأنَّ خبر زرارة لم يثبت إلّا بلحاظ دليل الحجية، مع أنه موضوع للحجية المستفادة من ذلك الدليل، وهذا معنى إثبات الحكم لموضوعه[٤].

---

١). أي: شرعي.
٢). أي: أنَّ مدلول خبر زرارة هو: أخبرني الإمام عليه السلام بكذا، وليس هو وجوب السورة، نعم، وجوب السورة أثر شرعي لمدلول الخبر.
٣). كالصدوق والكليني.
٤). أي: يلزم أن تكون الحجّية موجدةً لموضوع نفسها؛ لأنَّ خبر زرارة إنّما يثبت بسبب الحجّية

الثاني ـ أنّه يلزم منه اتحاد الحكم مع [شرطه]، على الرغم من تأخر الحكم رتبة عن شرطه[١]؛ وذلك لأنَّ حجية خبر الناقل عن زرارة مشروطة بوجود أثـر شرعي لما ينقله هذا الناقل، وهو إنّما ينقل خبر زرارة، ولا أثرَ شرعياً لخبر زرارة إلّا الحجية، فقد صارت الحجية محققة لشرط نفسها[٢].

دفـــع تقريبي الاســتحالة بكون حـــجية الخـبر مـــجعولة بنحو القضية الحقيقية، فـــتتعدد بتعدد مـــوضوعها

وجواب كلا التقريبين: أنَّ حجية الخبر مجعولة على نهج القضية الحقيقية على موضوعِها وشرطِها المقدر الوجود[٣]، وفعليّة الحجية المجعولة [تـحصل] بفعلية الموضوع والشرط المقدر، وتتعدّد الحجية الفعلية بتعددهما، كما هو الشأن في سائر الأحكام المجعولة على هذا النحو.

وعليه فنقول: إنّه توجد في المقام حجّيتان:

الأولى: حجية خبر الناقل عن زرارة.

والثانية: حجية خبر زرارة.

وما هو الموضوع للحجية الثانية، وهو خبر زرارة، لم يثبت بالحجيّة الثانية، بل بالحجية الاولى[٤]، فلا يلزم المحذور المذكور فـي التـقريب الأول، كـما أنَّ

الثابتة لخبر الناقل عنه، وبعد ثبوت خبر زرارة تكون الحجّية ثابتة له وحكماً من أحكامه، وهذا معناه: كون الحجّية موجدة لموضوعها، ومتوقفة على وجوده في الوقت نفسه، وهو واضح البطلان.

١). ومغايرته له.

٢). أي: أنَّ حجّية خبر الناقل عن زرارة شرطُها وجود أثر شرعي لما ينقله، وليس هذا الأمر إلّا ثبوت الحجّية لخبر زرارة، فيلزم أن تكون الحجّية هي الشرط وهي المشروط، مع أنَّ الحجّية المشروطة مغايرة للشرط ومتأخّرة عنه.

٣). أي: كلّما وجد خبر ثقة فالحجيّة ثابتة له.

٤). أي: أنَّ خبر زرارة يثبت بسبب حجيّة خبر الناقل، وبعدئذٍ تثبت له أيضاً حجيّة أخرىٰ غـير الحجيّة الثابتة لخبر الناقل.

الشرط المصحح للحجية الاولى، وهو الأثر الشرعي، يتمثّل في الحجية الثانية لا في الحجية الأولى[١]، فلا يلزم المحذور المذكور في التقريب الثاني.

● قاعدة التسامح في أدلة السُّنن

معنىٰ القاعدة: حجيّة مطلق الخبر حتىٰ الضعيف في باب الاحكام غير الالزامية

ذكرنا أنَّ موضوع الحجية ليس مطلق الخبر، بل خبر الثقة، على تفصيلات متقدمة[٢]، ولكن قد يقال في خصوص باب المستحبات، أو الاحكام غير الالزامية عموماً: إنَّ موضوع الحجية مطلق الخبر، ولو كان ضعيفاً؛ استناداً الى روايات دلت على أنَّ من بلغه عن النبي ثواب على عمل فعمله، كان له مثل ذلك، وإنْ كان النبيُّ لم يقله، كصحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: من سمع شيئاً من الثواب على شئ فصنعه، كان له أجره وإن لم يكن على ما بلغه»[٣]، بدعوىٰ أنَّ هذه الروايات تجعل الحجية لمطلق البلوغ في موارد المستحبات.

الاحتمالات الاربعة في مدلول أخبار من بلغ

والتحقيق: أنَّ هذه الروايات فيها ـ بدواً[٤] ـ أربعة احتمالات:

الأول: أنْ تكون في مقام جعل الحجية لمطلق البلوغ.

الثاني: أنْ تكون في مقام إنشاء استحباب واقعيّ نفسي[٥] على طبق البلوغ

---

١). أي: أنَّ حجيّة خبر الناقل وإن كانت مشروطة بحجّية خبر زرارة، إلّا أنـّها مغايرة لحجّية خبر زرارة، فلا يلزم اتحاد الشرط والمشروط.

٢). كأنْ يكون الخبر حسيّاً لا حدسيّاً، وأن لا يكون مخالفاً لفتوىٰ المشهور على قولٍ.

٣). وسائل الشيعة ٨٢/١، ب ١٨ من مقدمات العبادات ح ٦.

٤). أي: وإن كان المتعيّن هو الاحتمال الثالث مع تطعيمه بالاحتمال الرابع كما تقدّم في الحلقة الثانية.

٥). أي: أنـّه مستحب لنفسه، وليس استحبابه من باب كونه مقدمة للتوصل الى مستحب آخر.

بوصفه عنواناً ثانوياً[١].

الثالث: أنْ تكون إرشاداً الى حكم العقل بحسن الاحتياط واستحقاق المحتاط للثواب[٢].

الرابع: أنْ تكون وعداً مولوياً لمصلحة في نفس الوعد، ولو كانت هذه المصلحة هي الترغيب في الاحتياط باعتبار حسنه عقلاً.

الفوارق النظرية بين الاحتمالات الاربعة.

والفارق بين هذه الاحتمالات الاربعة من الناحية النظرية واضح؛ فالاحتمال الثالث يختلف عن الباقي في عدم تضمنه إعمال المولوية بوجه[٣]، والاحتمالان الأخيران يختلفان عن الأولين في عدم تضمنهما جعل الحكم[٤]، ويختلف الأول عن الثاني ـ مع اشتراكهما في جعل الحكم ـ في أنَّ الحكم المجعول على الأول ظاهري، وعلى الثاني واقعي.

الفارق العملي: أنَّ الاحتمالين الأولين يسوّغان الافتاء بالاستحباب دون الأخيرين

وأمّا الأثر العملي لهذه الاحتمالات، فهو واضح أيضاً؛ إذ لا يُبرر الاحتمالان الأخيران الإفتاءَ بالاستحباب، بينما يبرر الاحتمالان الأوّلان ذلك[٥].

---

١). فلو ورد خبر يدل على استحباب تسريح اللحية، صار تسريحها مستحباً، لكن لا بما هو تسريح اللحية، بل بما أنّه قد بلغ عليه الثواب.

٢). فالعقل يحكم بحسن الاتيان بالفعل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف من باب الاحتياط ورجاء الحصول على الثواب.

٣). بينما الثلاثة الباقية تتضمن أعمال المولوية إما بجعل الحجّية، أو بانشاء الإستحباب، أو الوعد.

٤). فالأوّلان يتضمنان جعل الحكم أمّا بالحجيّة أو بالاستحباب، بخلاف الأخيرين؛ فإنهما يتضمنان الارشاد أو الوعد.

٥). وذلك لأنَّ الثاني يجعل الحكم بالاستحباب بحسب الفرض، والثاني يجعل الحجية للخبر الضعيف الدال على الاستحباب، فيتمكن الفقيه من الفتوىٰ بالاستحباب على طبقه، بينما الأخيران لا يمكن فيهما ذلك؛ لأنَّ الثالث يتضمن الارشاد، والرابع يتضمن الوعد بالثواب لا غير.

ولكن قد يقال ـ كما عن السيد الاستاذ[١] ـ إنّه لا ثمرة عملية يختلف بموجبها الاحتمالان الأولان؛ لأنهما معاً يسوّغان الفتوى بالاستحباب، ولا فرق بينهما في الآثار.

ولكنَّ التحقيق: وجود ثمرات عملية يختلف بموجبها الاحتمال الأول عن الاحتمال الثاني، خلافاً لما أفاده (دام ظله) ونذكر فيما يلي جملة من الثمرات:

الفوارق العملية بين الاحتمال الأول والثاني

الثمرة الاولى: أنْ يدلّ خبر ضعيف على استحباب فعل، وخبر ثقة على نفي استحبابه، فإذا بُني على الاحتمال الأول، وقع التعارض بين الخبرين؛ لحجّية كل منهما بحسب الفرض، ونظرهما معاً الى حكم واقعي واحد إثباتاً ونفياً، وإذا بني على الاحتمال الثاني فلا تعارض[٢]، لأنَّ الخبر الضعيف الحاكي عن الاستحباب لا يُثبت مُؤدّاه ليعارض الخبر النافي له، بل هو بنفسه يكون موضوعاً لاستحباب واقعيّ مترتّب على عنوان البلوغ، والبلوغ محقق، وكونه مُعارَضاً[٣] لا يُنافي صدق عنوان البلوغ، فيثبت الاستحباب.

الثمرة الثانية: أنْ يدلّ خبر ضعيف على وجوب شيء[٤]، فعلى الاحتمال الثاني لا شكَّ في ثبوت الاستحباب؛ لأنّه مِصداق لبلوغ الثواب على عمل، وأمّا على الاحتمال الأول فلا يثبت شيء[٥]؛ لأنَّ إثبات الوجوب بالخبر الضعيف متعذّر؛ لعدم حجيته في اثبات الاحكام الالزامية، وإثبات الاستحباب به متعذّر

١). دراسات في علم الأصول ٣٠٢/٣.
٢). لعدم التنافي بين كون الفعل في نفسه ليس مستحباً، وبين كونه في الوقت نفسه مستحباً بعنوان البلوغ.
٣). أي: وكون الخبر الضعيف معارضاً بخبر الثقة.
٤). كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال.
٥). أي: لا الوجوب ولا الاستحباب.

أيضاً؛ لأنـه لا يدلّ عليه، فكيف يكون طريقاً وحجة لإثبات غيرِ مدلوله؟ وإثبات الجامع بين الوجوب والاستحباب[١] به متعذر أيضاً؛ لأنـه مدلول تحليلي[٢] للخبر، فلا يكون حجة لإثباته عند من يرى ـ كالسيد الاستاذ[٣] ـ أنَّ حجية الخبر في المدلول التحليلي متوقفة على حجيته في المدلول المطابقي بكامله[٤].

الثمرة الثالثة: أنْ يدلّ خبر ضعيف على استحباب الجلوس في المسجد الى طلوع الشمس مثلا، على نحوٍ لا يُفْهَم منه أنَّ الجلوس بعد ذلك مستحبّ أو لا[٥]، فعلىٰ الاحتمال الأول يجري استصحاب بقاء الاستحباب[٦]، وعلى الثاني لا يجري؛ لأنـه مجعول بعنوان ما بلغه ثواب عليه، وهذا مقطوع الارتفاع؛ لاختصاص البلوغ بفترة ما قبل الطلوع.

ومهما يكن، فلا شكّ في أنَّ الاحتمال الأول مخالف لظاهر الدليل[٧]، كما تقدّم في الحلقة السابقة، فلا يُمكن الالتزام بتوسعة دائرة حجية الخبر في باب المستحبات[٨].

---

١). وهو: أصل الطلب والرجحان.

٢). أي: أنَّ جامع الطلب مدلول التزاميّ للخبر الضعيف الدال على الوجوب.

٣). مصباح الاصول ٣/٣٦٨.

٤). والمدلول المطابقي للخبر بحسب الفرض هو الطلب الوجوبي، فاذا لم يكن الخبر حجة في هذا المدلول بكاملة، لم يكن حجة في إثبات أصل الطلب.

٥). الوجه في افتراض عدم الفهم، أنه إذا فهم وجود استحباب أو عدم وجوده، لم تصل النوبة الى الاستصحاب.

٦). لان المفروض حجية الخبر الضعيف في اثبات الاسنحباب، وما دام الاستحباب متيقناً قبل الطلوع، فيمكن استصحاب بقائه بعده.

٧). لأنَّ الروايات المذكورة تثبت الثواب حتىٰ في صورة كذب الخبر، ولو كان المراد جعل الحجيّة، فالمناسب جعلها في صورة الشك في كذب الخبر، لا في صورة كذبه واقعاً؛ إذ مع كذبه واقعاً، لا معنى لجعله حجة.

٨). فلا تكون الحجية ثابتة للخبر الضعيف في هذا الباب.

البحث الثالث
في حجية الظهور

● أقسام الدلالة

مدلول الدليل: إما مجمل، أو نص، أو ظاهر

الدليل الشرعي قد يكون مدلوله مردّداً بين أمرين أو أمور، وكلّها متكافئة في نسبتها اليه، وهذا هو المجمل، وقد يكون مدلوله متعيِّناً في أمر محدّد ولا يحتمل مدلولاً آخر بدلا عنه، وهذا هو النصّ، وقد يكون قابلاً لأحد مدلولين، ولكنَّ واحداً منهما هو الظاهر عرفاً، [والمنساق] الى ذهن الانسان العُرفي، وهذا هو الدليل الظاهر.

أسباب إبطال منجزية الدليل المجمل للجامع.

أما المجمل فيكون حجة في إثبات الجامع بين المحتملات اذا كان له على اجماله أثر قابل للتنجيز[1]، ما لم يحصل سبب من الخارج يُبطل هذا التنجيز، إمّا

---

١). من أمثلة الجامع الذي له أثر قابل للتنجيز:
الف ـ أن يتردد المدلول بين أن يكون الواجب في ظهر يوم الجمعة هو صلاة الجمعة أو صلاة الظهر، فيتنجز الجامع بين الوجوبين، ويجب الاحتياط بالاتيان بكلتا الصلاتين في ظهر يوم الجمعة.
ب ـ أن يتردد مدلول القرء بين الحيض وبين الطهر، فيتنجز وجوب الجامع، ويجب على المطلقة الاحتياط بالتربص وعدم اجراء عقد الزواج الى ما بعد الطهر.
ومن أمثلة الجامع الذي ليس له أثر منجّز: أن يتردد المدلول بين الطلب الوجوبي

بتعيين المراد من المجمل مباشرةً[1]، وإمّا بنفي أحد المحتملين[2]؛ فإنّه بضمّه الى المجمل يثبت كون المراد منه المحتمل الآخر، وإمّا بمجمل آخر مردّد بين محتملين، ويُعلم بأنَّ المراد بالمجملين معاً معنىً واحد، وليس هناك إلّا معنىً واحد قابل لهما معاً، فيُحملان عليه[3]، وإمّا بقيام دليل على إثبات أحد محتملي المجمل؛ فإنّه وإنْ كان لا يكفي لتعيين المراد من المجمل في حالة عدم التنافي بين المحتملين[4]، ولكنّه يوجب سقوط حجّية المجمل في إثبات الجامع وعدم تنجُّزه؛ لأنَّ تنجُّز الجامع بالمجمل إنّما هو لقاعدة منجزية العلم الاجمالي، وهذه القاعدة لها أركان أربعة، وفي مثل الفرض المذكور يَختلُّ ركنها الثالث[5]، كما أوضحنا ذلك في الحلقة السابقة؛ حيث أنَّ أحد المحتملين إذا ثبت بدليل، فلا يبقى محذور في نفي المحتمل الآخر بالأصل العملي المؤمِّن.

والاستحبابي؛ فإنَّ جامع الطلب لا يكون منجزاً؛ لأن المنجزية ثابتة لخصوص الحكم الالزامي، دون الحكم غير الإلزامي.

١).كما لو تردد المدلول بين وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وبين استحبابه، وورد دليل آخر يصرح بأن الدعاء عند الرؤية مستحب.

٢).كما لو تردد المدلول بين وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وبين استحبابه، وورد دليل آخر يصرح بأنَّ الدعاء عند رؤية الهلال ليس واجباً.

٣).كما في الروايتين المحددتين للكر بـ(٦٠٠) أو (١٢٠٠) رطل، وكلتاهما مجملة الدلالة على أنَّ المراد هو الرطل العراقي، أم الرطل المكي الذي هو ضعف الرطل العراقي، ولما كنّا نعلم أن المقصود بهما شيء واحد، نعلم أن الاولى ناظرة الى الرطل المكي والثانية الى الرطل العراقي، فينحلّ إجمال كل منهما.

٤).كما اذا لم يكونا ضدين او متناقضين، فإن ثبوت الوجوب لأحدهما لا ينافي ثبوته للآخر أيضاً.

٥).وهو أن يكون كلا الطرفين في نفسه ـ بغضّ النظر عن التعارض ـ مجرىً للأصل المؤمّن، وفي المقام لا يكون المحتمل الذي قام الدليل على إثباته مجرىً للأصل المؤمّن، فيجري الأصل في المحتمل الآخر بلا معارضة.

وأمّا النصّ، فلا شك في لزوم العمل به، ولا يحتاج الى التعبُّد بحجّية الجانب الدلالي منه إذا كان نصّاً في المدلول التصوري والمدلول التصديقي معاً.

● دليل حجية الظهور

وأمّا الظاهر فظهوره حجة، وهذه الحجّية هي التي تُسمّىٰ بأصالة الظهور، ويُمكن الاستدلال عليها بوجوه:

الاستدلال على حجية الظهور بالسنة المستكشفة من سيرة اصحاب النبي والأئمة عليهم السلام على العمل بالظهور

الوجه الاول: الاستدلال بالسنة المستكشَفة[١] من سيرة المتشرعين من الصحابة واصحاب الأئمة عليهم السلام؛ حيث كان عملهم على الاستناد الى ظواهر الأدلة الشرعيّة في تعيين مُفادها[٢]، وقد تقدّم في الحلقة السابقة توضيح الطريق لإثبات هذه السيرة[٣].

الاستدلال على حجية لظهور بسيرة العقلاء الممضاة شرعاً

الوجه الثاني: الاستدلال بالسيرة العقلائية على العمل بظواهر الكلام، وثبوت هذه السيرة عقلائياً مما لا شكَّ فيه؛ لأنّه محسوس بالوجدان، ويعلم بعدم كونها سيرة حادثة بعد عصر المعصومين؛ إذ لم يُعهد لها بديل في مجتمع من المجتمعات[٤]، ومع عدم الردع الكاشف عن التقرير والإمضاء شرعاً، تكون هذه السيرة دليلاً على حجّية الظهور[٥].

---

١). بالكشف الإنّي، أي: كشف المعلول عن العلّة.
٢). لأنَّ سيرة أصحاب وأتباع كل شخص تكشف عن رأيه.
٣). وذلك بخمس مقدمات، رابعتها: إن لم تكن سيرتهم منعقدة على العمل بالظهور، لاعتمدوا بديلاً عنه في فهم المراد، وترك الظهور والاعتماد على البديل ظاهرة غريبة، لو وجدت لنقلت الينا، لكنها لم تنقل، ممّا يدل على عدمها، فيثبت بذلك استقرار العمل بالظهور.
٤). وإلّا لنقل ذلك الينا، ولكنّه لم ينقل.
٥). الظاهر أنَّ بناء المتشرعة على حجّية الظهور راجع الى سيرتهم بوصفهم عقلاء، لا

الاستدلال على حجية الظهور بالروايات الآمرة بالتمسك بالكتاب والسنة

الوجه الثالث: التمسك بما دلَّ على لزوم التمسك بالكتاب والسنة والعمل بهما، بتقريب: أنَّ العمل بظاهر الآية أو الحديث مصداق عُرفاً لما هو المأمور به في تلك الأدلة[١]، فيكون واجباً، ومرجع هذا الوجوب الى الحجّية.

الفوارق بين الوجوه الثلاثة المتقدمة للاستدلال

وبينَ هذه الوجوه فوارق، فالوجه الثالث مثلاً بحاجة الى تماميّة دليل على حُجّية الظهور ولو في الجملة[٢] دونهما؛ لأنَّ مرجعه الى الاستدلال بظهور الأحاديث الآمرة بالتمسك وإطلاقها، فلابدَّ من فرض حجية هذا الظهور في الرتبة السابقة[٣].

كما أنَّ الوجهين الأولين[٤] يجب أنْ لا يدخل في تتميمهماالتمسك بظهور حال المولىٰ لإثبات الامضاء؛ لأنَّ الكلام الآن في حجيته[٥]، كما أشرنا الى ذلك في الحلقة السابقة.

دعوىٰ عدم إمكان التأكد من استقرار سيرة المتشرعة على العمل بجميع اقسام الظهور

وقد يلاحظ على الوجه الاول: أنَّ سيرة المتشرعة وإنْ كان من المعلوم انعقادها في أيام النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمة على العمل بظواهر الدليل الشرعي، ولكنّ

لاختصاصهم بذلك بسبب توجيهات الشارع.

١). أي: أنَّ أحد مصاديق التمسك بالقرآن والسنّة هو العمل بظهور الكتاب والسنة، فيكون واجباً، ومِن ثَمَّ حجّة.

٢). بمعنىٰ:أنه لا يلزم لتماميّة الاستدلال بالأدلة الآمرة بالتمسك بالكتاب والسنّة، افتراض حجّية الظهور في جميع الموارد؛ إذ يكفي إثبات حجّيته في خصوص الآيات والأحاديث الدالة على وجوب التمسك بالقرآن والسنة.

٣). حتىٰ نتمكن ـ بعد ذلك ـ من إثبات حجية كل ظهور.

٤). المناسب أن يقول: (كما أنَّ الوجه الثاني يجب أن لا يدخل في تتميمه)؛ لأنَّ سيرة العقلاء هي التي تحتاج الى الإمضاء دون سيرة المتشرعة.

٥). أيْ: في حجيّة الظهور مطلقاً، فيلزم الدور، وعليه لابد من الاقتصار في مقام الاستدلال بسكوت المعصوم على الامضاء، على النكتة العقلية، وهي: لزوم نقض الغرض، ووجوب النهي عن المنكر وتعليم الجاهل.

الشواهد التاريخية إنّما تُثبت ذلك على سبيل الاجمال، ولا يُمكن التأكّد من استقرار سيرتهم على العمل بالظواهر في جميع الموارد، فهناك حالات تكون حجّية الظهور [فيها] أخفىٰ من غيرها، كحالة احتمال اتصال الظهور بقرينة متصلة[١]، فقد بنىٰ المشهور على حجية الظهور في هذه الحالة، خلافاً لما اخترناه في حلقة سابقة.

صحة الدعوىٰ المذكورة في سيرة المتشرعة دون السيرة العقلائية

وهنا نقول: إنَّ مَدرك الحجية إذا كان هو سيرة المتشرعة المعاصرين للمعصومين، فكيف نستطيع أنْ نتأكّد [من] أنّها جرت فعلاً على العمل بالظهور في هذه الحالة بالذات؟ وأمّا اذا كان مدرك الحجّية السيرة العقلائية، فيُمكن للقائلين بالحجية أنْ يدّعوا شمول الوجدان العقلائي لهذه الحالة أيضاً.

وقد يلاحظ على الوجه الثاني، وهو الاستدلال بالسيرة العقلائية أمران:

الاشكال على الاستدلال بسيرة العقلاء بعدم شمولها لموارد قيام أمارة عقلائية على خلاف الظهور.

أحدهما: أنّه قاصر عن الشمول لموارد وجود أمارة معتبرة عقلائياً على خلاف الظهور، ولو لم تكن معتبرة شرعاً، كالقياس مثلا ـ لو قيل بأنَّ العقلاء يعتمدون عليه في رفع اليد عن الظهور ـ فلا يُمكن إثبات حجّية الظهور المبتلىٰ بهذه الأمارة على الخلاف بالسيرة العقلائية[٢]؛ إذْ لا سيرة من العقلاء على العمل بمثل هذا الظهور فعلاً، اللهم إلّا اذا استفيد من دليل إسقاطها عن الحجّية تنزيلها منزلة العدم بلحاظ تمام الآثار[٣].

---

١). أي: حالة احتمال أنَّ قرينة على خلاف الظهور اتصلت بالكلام، ولكنّها خفيت علينا.

٢). أي: أن الاستدلال بالسيرة العقلائية أخصّ من المدّعىٰ؛ إذ العقلاء لا يعملون بالظهور في مورد وجود أمارة عقلائية على خلافه، بينما المدّعىٰ هو حجية الظهور حتى في مثل هذا المورد.

٣). أي: أنَّ دليل عدم حجيّة القياس يدلّ على أنّه يلزم على المكلّف أنْ يطبّق حالة وجود

ليس موضوع الامضاء الشرعي هو العمل الصامت للعقلاء، بل النكتة التي تقتضي حجية الظهور مطلقاً.

ولكنَّ الصحيح[١]: أنَّ هذا الكلام إنّما يتجه لو قيل بأنَّ الإمضاء يتحدد بحدود العمل الصامت للعقلاء، غير أنك عرفت في الحلقة السابقة أنَّ الإمضاء يتّجه الى النُكتة المرتكِزة[٢] التي هي أساس العمل، وهي في المقام الحجّية الاقتضائية للظهور مُطلقاً، وكلّ حجة كذلك لا تُرفع اليدُ عنها إلّا بحجة، والمفروض عدم حجية الأمارة[٣] على الخلاف شرعاً، فيتعيّن العمل بالظهور.

الاشكال بانعقاد سيرة العقلاء على العمل بظهور كلام المتكلم الاعتيادي، وهو لا يعتمد على القرائن المنفصلة، والشارع ليس كذلك

والأمر الآخر الذي يُلاحظ على الوجه [الثاني]: أنَّ السيرة العقلائية إنّما انعقدت على العمل بالظهور واتخاذه اساساً لاكتشاف المراد في المتكلم الاعتيادي، الذي يندر اعتماده على القرائن المنفصلة عادة، والشارع ليس من هذا القبيل، فإنَّ اعتماده على القرائن المنفصلة يعتبر حالة متعارَفة، ولا توجد حالات مشابهة في العرف لحالة الشارع ليلاحظ موقف العقلاء منها[٤].

دفع الاشكال بأنَّ موضوع دليل الامضاء أوسع من موضوع السيرة العقلائية

وهذا الاعتراض إنّما قد[٥] يتجه إذا كان دليل الإمضاء متطابقاً في الموضوع مع السيرة العقلائية، فكما أنَّ السيرة العقلائية موضوعها المتكلم الاعتيادي الذي يندُر اعتماده على القرائن المنفصلة، كذلك دليل الإمضاء، ولكنَّ دليل الامضاء أوسع من ذلك؛ لأنَّ السيرة العقلائية وإنْ كانت مختصّة بالمتكلم الاعتيادي، إلّا أنّها تقتضي الجري على طبقها في كلمات الشارع أيضاً؛ إما للعادة، أو لعدم

القياس جميع الآثار التي يطبقها حالة عدم وجوده، ومن تلك الآثار العمل بالظهور.

١). هذا ردّ ثانٍ على الاعتراض، وليس ردّاً على قوله: «اللهم الا إذا...».

٢). أي: النكتة المرتكِزة في أذهان العقلاء التي هي أساس العمل بالظهور.

٣). أي: الأمارة المتعبرة عقلائياً كالقياس.

٤). وأنّهم هل يعملون بالظهور حتىٰ في حالة احتمال وجود قرينة منفصلة على خلافه، أم لا؟

٥). المناسب: حذف «قد».

الاطلاع الى فترة من الزمن على خروج الشارع في اعتماده على القرائن المنفصلة عن الحالة الاعتيادية، وهذا يُشكل خطراً على الاغراض الشرعية، يحتم الردع لو لم يكن الشارع موافقاً على الأخذ بظواهر كلامه، ومن هنا يكشِفُ عدمُ الردع عن إقرار الشارع لحجية الظهور في الكلام الصادر منه.

● تشخيص موضوع الحجية

الظهورالتصوري لا ينثلم بسبب وجود القرينة المتصلة على الخلاف فضلاً عن المنفصلة

ظهور الكلام في المعنى الحقيقي قسمان ـ كما تقدم ـ تصوري[١] وتصديقي[٢] والظهور التصوري كثيراً ما[٣] لا ينثلمُ حتى في حالة قيام القرينة المتصلة على الخلاف، فاذا قال المولى: (اذهب الى البحر، وخُذ العلم منه) كانت الجملة [الثانية] قرينةً على أنَّ المراد بالبحر معنىً آخرُ غيرُ معناه الحقيقي[٤]، وعلى الرّغم من وجود القرينة، فإنَّ الظهور التصوري لكلمة البحر في معناها الحقيقي لا يزول، وإنّما يزول الظهور التصديقي في إرادة المتكلّم لذلك المعنى الحقيقي، ومن هنا صحَّ القول بأنَّ الظهور التصوري للّفظ في المعنى الحقيقي

---

١). كاشف عن المعنىٰ الموضوع له الكلام.
٢). كاشف عن المراد الجدي للمتكلم.
٣). التقييد بالكثرة دون الدوام من جهة أنَّ القرينة تزيل الظهور التصوري لذي القرينة أحياناً،كما في نحو «رأيت أسداً يرمي»؛ فإنَّ كلمة «يرمي» توجد سياقاً للكلام يغيّر من الظهور التصوري الأولي لكلمة «أسد» في الحيوان المفترس، وينشئ لها ظهوراً تصورياً ثانوياً في الرجل الشجاع، وعلّة ذلك بُعدُ التصور الأوّل عن الذهن؛ لعدم اعتياده رؤية حيوان مفترس يرمي، فيكون هذا البعد وعدم الانس الذهني سبباً لخطور التصور الثاني أوّلاً واستقراره في الذهن «بحوث في علم الأصول ٧/١٧٥ ـ ١٧٦».
٤). الظاهر في مرحلة المدلول التصوري.

محفوظ حتى مع القرينة المتصلة على الخلاف[١]، وأنَّ الظهور التصديقيَ له في ذلك منوط بعدم القرينة المتصلة، غير أنه محفوظ حتى مع ورود القرينة المنفصلة؛ فإنَّ القرينة المنفصلة لا تحول دون تكوّن أصل الظهور التصديقي للكلام في إرادة المعنى الحقيقي، وإنّما تُسقطه عن الحجّية[٢]، كما مرَّ بنا في حلقة سابقة.

الظهورالتصديقي ينثلم بسبب القرينة المتصلة دون المنفصلة

موضوع حجية الظهور وشرط تطبيقها على موضوعها

وعلى ضوء التمييز بين الظهور التصوري والظهور التصديقي، وبعد الفراغ عن حجّية الظهور عقلائياً، وعن سقوطها مع ورود القرينة، لابدَّ من البحث عن تحديد موضوع هذه الحجّية[٣]، وكيفيّة تطبيقها على موضوعها[٤]، وبهذا الصدد نواجه عدة محتملات بدواً:

المحتملات في تحديد موضوع حجية الظهور

المحتمل الأول[٥]: أنْ يكون موضوع الحجية هو الظهور التصوري، مع عدم العلم بالقرينة على الخلاف متصلة أو منفصلة[٦].

المحتمل الثاني[٧]: أنْ يكون موضوع الحجّيةهو الظهور التصديقي، مع عدم صدور القرينة المنفصلة[٨].

---

١). فضلاً عن القرينة المنفصلة.

٢). أي: أن القرينة المنفصلة تزيل حجيّة الظهور التصديقي في تعيين مراد المتكلم، ولا تزيل أصل الظهور التصديقي.

٣). وهل هو الظهور التصوري أم التصديقي؟

٤). أي: بيان الشرط الذي يلزم توفره قبل تطبيق الحجيّة على الظهور.

٥). هداية المسترشدين، ص ٣٩.

٦). فموضوع حجيّة الظهور هنا مركّب من جزءين: الظهور التصوري + عدم العلم بالقرينة المتصلة والمنفصلة.

٧). أجود التقريرات ٣/١٥٦.

٨). إنّما قيّد بالمنفصلة؛ لأنّ المتصلة لا يبقىٰ معها ظهور تصديقي ليكون حجة.

المحتمل الثالث[١]: أنْ يكون موضوع الحجّية هو الظهور التصديقي الذي لا يُعلم بوجود قرينة منفصلة على خلافه.

والفارق بين هذا وسابقه: أنَّ عدم القرينة واقعاً دخيل في موضوع الحجية على الاحتمال الثاني، وليس دخيلا على الاحتمال الثالث، بل يكفي عدمُ العلم بالقرينة.

على الاحتمال الأول تــثبت الحجية للظهور التصوري حتىٰ مــع احـتمال القرينة المـتصلة فــضلاً عــن المــنفصلة.

وتختلف هذه الاحتمالات في كيفية تطبيق الحجية على موضوعها؛ فـإنّه على **الاحتمال الأول** تُطبّق حجية الظهور على موضوعها ابتداءً[٢] حتى في حالة احتمال القرينة المتصلة فضلاً عن المنفصلة؛ لأنَّ موضوعها هو الظهور التصوري بحسب الفرض، وهذا لا يتزعزع بالقرينة المتصلة المحتملة فضلاً عن المنفصلة، كما عرفت[٣]، فلا تحتاج إذن إلّا الى اصالة الظهور.

على الاحتمال الثـاني تـثبت الحجية مـباشرة مع العـلم بـعدم القــرينة ولا ←

وأمّا على **الاحتمال الثاني**، فإنّما يُمكن الرجوع الى أصالة الظهور مباشرة مع الجزم بعدم القرينة[٤]، ولا يُمكن الرجوع إليها كذلك[٥] مع احـتمال القـرينة المتصلة؛ لأنَّ موضوع الحجية على هذا الاحتمال: الظهور التصديقي، وهو غـيرُ محرز مع احتمال القرينة المتصلة على الخلاف[٦]، فلو قيل بحجية الظهور فـي

١). نهاية الدراية، ٣/١٨١ ـ ١٨٢.
٢). أي رأساً، دون حاجة الى إجراء أصل عقلائي ننفي به وجود قرينة على الخلاف متصلة أو منفصلة.
٣). وكذلك الجزء الثاني وهو «عدم العلم بالقرينة على الخلاف متصلة أو منفصلة»، فـإنّه لا يتزعزع؛ لأنَّ عدم العلم بها متحقق حتىٰ عند احتمال وجودها واقعاً.
٤). أي: عدم القرينة مطلقاً: متصلة ومنفصلة.
٥). أي: مباشرة ودون حاجة الى إجراء أصل عقلائي لنفي القرينة المتصلة.
٦). لأن القرينة المتصلة تزيل الظهور التصديقي.

→ يمكن ثبوتها كذلك مع احتمال القرينة متصلة أو منفصلة

هذه الحالة، لكان اللازم أولاً افتراض أصل عقلائي ينفي القرينة المتصلة؛ لكي يُنَقَّح موضوع أصالة الظهور بأصالة عدم القرينة، وكذلك لا يمكن الرجوع الى أصالة الظهور مباشرة على الاحتمال الثاني، مع احتمال القرينة المنفصلة؛ لأنَّ المفروض أنّه قد أُخذ عدمها في موضوع حجّية الظهور، فمع الشك فيها لا تحرز حجية الظهور، بل يُحتاج الى أصالة عدم القرينة أولاً؛ لتنقيح موضوع الحجية في أصالة الظهور.

على الاحتمال الثالث لا تثبت حجية الظهور مباشرة مع احتمال القرينة المتصلة، وتثبت مع احتمال المنفصلة

وأمّا **الاحتمال الثالث**، فهو كالاحتمال الثاني في عدم إمكان الرجوع الى أصالة الظهور مباشرة، مع احتمال القرينة المتصلة؛ لأنَّ موضوع الحجية وهو الظهور التصديقي غير محرز مع هذا الاحتمال[1]، إلّا أنَّ الاحتمال الثالث يختلف عن سابقه في إمكان الرجوع الى أصالة الظهور مباشرة مع احتمال القرينة المنفصلة؛ لأنَّ موضوع الحجية على الاحتمال الثالث مُحرز حتى مع هذا الاحتمال، بينما لم يكن مُحرزاً معه على الاحتمال الثاني.

بطلان الاحتمال الأوّل؛ لأن الظهور التصوري لا يكشف عن المراد الواقعي المقصود من الحجّية

والتحقيق في تمحيص هذه الاحتمالات: أنَّ الاحتمال الأول ساقط؛ لأنَّ المقصود من حجية الظهور تعيين مراد المتكلم بظهور كلامه، [وهو] إنّما يُناط عقلائياً بالحيثية الكاشفة عن هذا المقصود؛ إذ ليس مبنىٰ العقلاء في الحجية على التعبّد المحض[2]، وما يكشف عن المراد ليس هو الظهور التصوري[3]، بل

١). أي: مع احتمال القرينة المتصلة لا يحرز الظهور التصديقي، وعليه لابد من نفيها بأصل عقلائي قبل تطبيق حجية الظهور.

٢). فإنهم لا يبنون على أصل إلّا اذا توفّرت فيه حيثيّة كاشفة تصحح البناء عليه، وليس بناؤهم راجعاً الى مجرد التعبد بالأصل.

٣). لأنَّ الظهور التصوري يحصل حتىٰ من كلام الهازل والنائم، مع أنَّ كلّاً منهما ليس له

التصديقي، فإناطة الحجية بغير حيثية الكشف بلا موجب عقلائياً، فيتعيّن أنْ يكون موضوع الحجّية هو الظهور التصديقي.

بطلان الاحتمال الثاني؛ لاحتياج ثبوت حجية الظهور فيه الى اجراء اصالة عدم القرينة المنفصلة التي لا يبني عليها العقلاء

كما أنَّ الاحتمال الثاني ساقط أيضاً؛ باعتبار أنّه يفترض الحاجة في مورد الشك في القرينة المنفصلة الى إجراء اصالة عدم القرينة أولاً، ثم أصالة الظهور [ثانياً]، مع أنَّ نفي القرينة المنفصلة عند احتمالها لا مُبرر له عقلائياً إلّا كاشفية الظهور التصديقي عن إرادة مُفاده وأنَّ ما قاله يُريده، وهي كاشفيّة مساوقة لنفي القرينة المنفصلة، وحيث أنَّ الأصول العقلائية تعبِّر عن حيثيات من الكشف المعتبرة عقلائياً، وليست مجرّد تعبُّدات بحتة، فلا معنىً حينئذٍ لافتراض أصالة [عدم] القرينة ثُمَّ أصالة الظهور، بل يُرجع الى أصالة الظهور مباشرة؛ لأنَّ كاشفيته هي المناط في نفي القرينة المنفصلة، لا أنّها مترتبة على نفي القرينة بأصل سابق[1].

وهكذا يتعيّن الاحتمال الثالث، وعليه فإنْ عُلم بعدم القرينة مطلقاً، أو بعدم القرينة المتصلة خاصةً مع الشك في المنفصلة، رجعنا الى أصالة الظهور ابتداء[2]، وإنْ شك في القرينة المتصلة، فهناك ثلاث صور:

مراد جدّي.

١). أي: أنَّ العقلاء إنّما يبنون على حجّية الظهور، وبها ينفون القرينة المنفصلة، لا العكس، وعليه فالمناسب أن يكون الجزء الثاني من موضوع حجية الظهور هو عدم العلم بالقرينة المنفصلة، لا عدم وجودها واقعاً؛ لكي لا نحتاج لإحرازه الى إجراء أصالة عدم القرينة المنفصلة التي لا أساس لها من بناء العقلاء.

٢). لأنَّ لازم ذلك القطع بتحقق الظهور التصديقي وإمكان تطبيق حجية الظهور بلا حاجة الى إجراء أصل عقلائي لنفي القرينة المحتملة؛ لأنّ احتمالها يعني: عدم العلم بوجودها، الذي هو الجزء الثاني من موضوع حجية الظهور على الاحتمال الثالث.

الصورة الاولى: أنْ يكون الشك في وجودها لاحتمال غفلة السامع عنها، وفي هذه الحالة تجري أصالة عدم الغفلة؛ لأنـّها على خلاف العادة وظهور الحال، وبها تُنفىٰ القرينة، وبالتالي يُنَقَّح الظهور الذي هو موضوع الحجية، ونُسمّي أصالة عدم الغفلة في هذه الصورة بأصالة عدم القرينة؛ لأنـّه بها تنتفي القرينة.

الصورة الثانية: أنْ يكون الشكّ في وجودها لاحتمال إسقاط الناقل لها، وفي هذه الحالة يُمكن نفيُها بشهادة الراوي ـ المفهومة من كلامه ولو ضمناً ـ بأنـّه استوعب في نقله تمام ما له دخل في إفادة المرام[1]، وبذلك يُحرز موضوع أصالة الظهور.

لا أصل عقلائي تنفىٰ به القرينة اذا كان احتمال وجودها ناشئاً من غير غفلة الناقل أو اسقاطه لها

الصورة الثالثة: أنْ يكون الشكّ في وجودها غير ناشئ من احتمال الغفلة، ولا من الإسقاط المذكور[2]، فلا يُمكن الرجوع الى أصالة الظهور ابتداءً؛ للشك في موضوعها وهو الظهور التصديقي، ولا يُمكن تنقيح موضوعها بإجراء أصالة عدم القرينة؛ لأنـّه لا توجد حيثية كاشفة عقلائياً عن عدم القرينة المحتملة[3]، لكي يعتبرها العقلاء [ويبنوا] على أصالة عدم القرينة، وبهذا نعرف أنَّ احتمال القرينة المتصلة في مثل هذه الحالة يُوجب الاجمال.

أصالة عدم القرينة وأصالة الظهور، اصلان مستقلان لا يرجع أحدهما الى الآخر

وبما ذكرناه اتضح: أنَّ أصالة الظهور وأصالة عدم القرينة كل منهما أصل عقلائي في مورده[4]، فالأول يجري في كلّ مورد أحرزنا فيه الظهور التصديقي وجداناً، أو بأصل عُقلائي آخر، والثاني يجري في كل مورد شُكَّ فيه في القرينة

١). فعدم ذكره للقرينة المحتملة شهادة منه على عدم وجودها.
٢). كما لو كانت قرينة ارتكازية لبّية ولم يذكرها الناقل اعتماداً على وضوحها.
٣). من ظهور الحال أو الشهادة الضمنيّة.
٤). نهاية الدراية ٣/١٨٠.

المتصلة لاحتمال الغفلة، ولا يرجع أحد الأصلين الى الآخر، خلافاً للشيخ الانصاري رحمه الله[١]؛ حيث أرجع أصالة الظهور الى اصالة عدم القرينة، ولصاحب الكفاية رحمه الله[٢]؛ حيث أرجع أصالة عدم القرينة الى أصالة الظهور[٣].

● الظهور الذاتي والظهور الموضوعي

الظهور سواء كان تصورياً أو تصديقياً، **تارة** يُراد به الظهور في ذهن إنسان معين، وهذا هو الظهور الذاتي، **وأُخرى** يُراد به الظهور بموجب علاقات اللغة وأساليب التعبير العام، وهذا هو الظهور الموضوعي.

والأول يتأثّر بالعوامل والظروف الشخصية للذهن، التي تختلف من فردٍ الى آخر؛ تبعاً [لأُنسه] الذهني وعلاقاته، بخلاف الثاني الذي له واقع محدّد يتمثّل في كلّ ذهن يتحرك بموجب علاقات اللغة وأساليب التعبير العام، وما هو موضوع الحجية الظهور الموضوعي؛ لأنَّ هذه الحجية قائمة على أساس أنَّ ظاهر حال كلّ متكلّم إرادة المعنى الظاهر من اللفظ، ومن الواضح: أنَّ ظاهر حاله باعتباره إنساناً عُرفياً إرادة ما هو المعنى الظاهر موضوعياً، لا ما هو الظاهر نتيجةً لملابساتٍ شخصيّة في ذهن هذا السامع أو ذاك.

موضوع الحجيّة هو الظهور الموضوعي لا الذاتي

---

١). فرائد الأصول ١/١٣٤.

٢). حاشية فرائد الاصول، الآخوند الخراساني ص ٤٦.

٣). اتفق الشيخ الانصاري والآخوند على أنه ليس هناك أصلان أحدهما (الظهور) والآخر (عدم القرينة)، بل هناك أصل واحد، ولكن ذهب الانصاري الى أنَّ هذا الاصل هو (عدم القرينة) وأنَّ العقلاء يبنون عليه ويفرّعون على ذلك بناءَهم على (أصالة الظهور)، وخالفه الآخوند، فهو يرىٰ أنَّ الأصل هو الظهور، ويتفرع عليه أصالة عدم القرينة.

الظهور الذاتي أمارة عقلائية على الظهور الموضوعي

وأمّا الظهور الذاتي، وهو ما قد يُعبَّر عنه بالتبادر أو [الإنسياق]، فيمكن أنْ يقال بأنّه أمارة عُقلائية على تعيين الظهور الموضوعي، فكلّ إنسان إذا [انساق] الى ذهنه معنىً مخصوص من كلام، ولم يجدْ بالفحص شيئاً محدداً شخصياً يمكن أنْ يُفسِّر ذلك [الانسياق، يعتبر] هذا [الانسياق] دليلاً على الظهور الموضوعي[1].

وبهذا ينبغي أنْ يميّز بين التبادر على مستوى الظهور الذاتي، والتبادر على مستوى الظهور الموضوعي.

فالأول: كاشف عن الظهور الموضوعي، وبالتالي عن الوضع.

والثاني: كاشف إنّي تكويني[2] ـ مع عدم القرينة ـ عن الوضع.

● الظهور الموضوعي في عصر النص

الحجيّة ثابتة للظهور الموضوعي في عصر صدور الكلام

لا شكَّ في أنَّ ظواهر اللغة والكلام تتطور وتتغير على مرِّ الزمن، بفعل مؤثّرات مختلفة لغوية وفكرية واجتماعية، فقد يكون ما هو المعنى الظاهر في عصر صدور الحديث مخالفاً للمعنى الظاهر في عصر السماع الذي يُراد العمل فيه بذلك الحديث، وموضوعُ [الحجّيةِ هو] الظهورُ في عصر صدور الكلام، لا في عصر السماع المغاير له؛ لأنّها حجية عقلائية قائمة على أساس حيثيّة الكشف والظهور الحالي.

١). أي: أنَّ العقلاء إذا حصل في أذهانهم ظهور خاص، ولم يجدوا ما يدلّ على نشوئه من الأنس الذهني الخاصّ، يبنون على نشوئه من الوضع، ويعتبرونه ظهوراً موضوعياً لا ذاتياً.

٢). أي: أنَّ كاشفيّة الظهور الموضوعي ليست ناشئة من الجعل والاعتبار، وإنما هي كاشفية تكوينية من قبيل كاشفيّة الأثر عن المؤثّر.

ومن الواضح: أنَّ ظاهر حال المتكلم إرادة ما هو المعنى الظاهر فعلا في زمان صدور الكلام منه[١]، وعليه فنحن بالتبادر نُثبت ـ بطريق الإنّ ـ الظهور الذاتي، وبالظهور الذاتي نُثبت الظهور الموضوعي في عصر السماع، ويبقىٰ علينا أنْ نُثبت أنّ الظهور الموضوعي في عصر السماع مطابق للظهور الموضوعي في عصر الكلام الذي هو موضوع الحجية، وهذا ما نُثبته بأصل عقلائي يطلق عليه: أصالة عدم النقل، وقد نُسمّيه بأصالة الثبات في اللغة، وهذا الأصل العقلائي يقوم على أساس ما يُخيَّل لأبناء العرف ـ نتيجةً للتجارب الشخصية ـ من استقرار اللغة وثباتها؛ فإنَّ الثبات النسبي والتطور البطيء للغة يوحي للأفراد الاعتياديين بفكرة عدم تغيُّرها وتطابق ظواهرها على مرّ الزمن[٢]، وهذا الايحاءُ وإن كان خادعاً، ولكنّه على أيّ حال إيحاء عامّ استقر بموجبه البناء العقلائي على إلغاء احتمال التغيير في الظهور؛ باعتباره حالة استثنائية نادرة تُنفى بالاصل، وبإمضاء الشارع للبناء المذكور نُثبت شرعيّة أصالة عدم النقل أو اصالة الثبات، ولا يعني الإمضاءُ تصويبَ الشارع للإيحاء المذكور، وإنّما يعني من الناحية التشريعية جعلَه احتمالَ التطابق حجّةً ما لم يقم دليل على خلافه.

مطابقة الظهور في عصر السماع للظهور في عصر الصدور تثبت باصالة عدم النقل

ولا شك أيضاً[٣] في أنَّ المتشرعة الذين عاصروا المعصومين خلال أجيال عديدة طيلةَ قرنين ونصف من الزمان[٤]، كانت سيرتهم على العمل بأصالة عدم

١). دون المعنىٰ المغاير له الذي سيكون الكلام ظاهراً فيه في المستقبل.

٢). أي: أنَّ تغير معنىٰ الكلمة وظهورها يحتاج غالباً الى فترة زمنية طويلة؛ لأنه تدريجيّ وليس دفعيّاً، فلا يتمكن الشخص خلال عمره القصير من الاحساس بتغير معاني الالفاظ، فيتخيّل ثبات اللغة.

٣). هذا مؤكّد لصحة أصالة عدم النقل.

٤). أي: الفترة منذ زمان النبي ﷺ حتىٰ زمان الإمام الحسن العسكري عليه السلام، وهي «٢٥٠» سنة

النقل، وعلى الاستناد في أواسط هذه الفترة وأواخرها الى ما يرونه من ظواهر الكلام الصادر في بدايات تلك الفترة، مع أنّها كانت فترة حافلة بمختلف المؤثرات والتجديدات الاجتماعية والفكرية التي قد يتغيّر الظهور بموجبها.

مع العلم بتحقق النقل والشك في تاريخه، لاتجري أصالة عدم النقل لاثبات عدم تقدمه

ولكنَّ أصالة عدم النقل لا تجري فيما إذا عُلم بأصل التغيُّر في الظهور أو الوضع وشُك في تاريخه[١]؛ لعدم انعقاد البناء العقلائي في هذه الحالة على افتراض عدم النقل في الفترة المشكوكة، والسرّ في ذلك: أنَّ البناءَات العقلائية إنّما تقوم على أساس حيثيّات كشف عامة نوعية، فحينما يُلغىٰ احتمال النقل عُرفاً، يستند العقلاء في تبرير ذلك الى أنَّ النقل حالة استثنائية في حياة اللغة بحسب نظرهم[٢]، وأمّا حيث تَثبُت هذه الحالة الاستثنائية، فلا تبقى حيثيّة كشف مبرِّرة للبناء على نفي احتمال تقدمها[٣].

لاتجري أصالة عدم النقل عند العلم بوجود ظروف مساعدة على النقل

بل[٤] لا يخلو التمسك بأصالة عدم النقل من إشكال في الموارد التي عُلم فيها بوجود ظروف معينة بالامكان أن تكون سبباً في تغير مدلول الكلمة، وإنّما المتيقَّنُ منها عُقلائياً حالاتُ الاحتمال الساذَج[٥] للتغيّر والنقل.

تقريباً.

١). هذا هو المورد الأول الذي لا تجري فيه أصالة عدم النقل، والترديد بين الظهور والوضع، مع أنَّ الظهور يحصل عادة من الوضع؛ باعتبار أنه قد يحصل أحياناً من دون وضع، كظهور صيغة الأمر بعد النهي في الإباحة، رغم أنّها موضوعة للوجوب.

٢). أي: عند الشكّ في أصل التحوّل والنقل هناك حيثيّة كاشفة عن عدم حصوله، وهي: كونه حالة شاذة ونادرة، ممّا يقتضي بناءَ العقلاء على عدم حصوله.

٣). أي: اذا علم بأصل وقوع التحوّل في معنىٰ اللفظ، وشك في تاريخه، وأنّه هل حصل في زمان الائمة عليهم السلام لكي يحمل في كلماتهم على معناه الجديد، أم أنه حصل بعد ذلك لكي يحمل على معناه القديم؟ فهنا لا توجد حيثيّة كاشفة عن تأخر وقوع النقل والتحول عن زمان المعصومين عليهم السلام.

٤). هذا هو المورد الثاني الذي لا تجري فيه أصالة عدم النقل.

٥). أي: غير المحفوف بالقرائن والظروف المساعدة على وقوع النقل.

● التفصيلات في الحجية

توجد عدة أقوال تتجه الى التفصيل في حجية الظهور ـ وقد اشرنا الى أحدها[١] في الحلقة السابقة ـ ونذكر فيما يلي اثنين من تلك الاقوال.

التفصيل في حجية الظهور بين المقصود بالإفهام وغيره

القول الاول: التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره[٢]، فالمقصودُ بالافهام يُعتبر الظهورُ حجةً بالنسبة اليه؛ لأنَّ احتمال القرينة المتصلة على الخلاف بالنسبة اليه لا موجب له ـ مع عدم إحساسه بها ـ إلّا احتمال غفلته عنها، فينفى ذلك بأصالة عدم الغفلة باعتبارها أصلاً عقلائياً، وأمّا غيره، فاحتماله للقرينة لا ينحصر منشؤه بذلك، بل له منشأ آخر وهو: احتمال اعتماد المتكلم على قرينة، [تمَّ] التواطؤ عليها بصورة خاصّةً بينه وبين المقصود بالإفهام خاصة، وهذا الاحتمال لا تُجدي أصالة عدم الغفلة لنفيه[٣]، فلا يكون الظهور حجة في حقّه.

وقد اعترض على ذلك جملة من المحققين، بأنَّ أصالة عدم القرينة أصل عقلائي برأسه[٤]، يجري لنفي احتمال القرينة في الحالة المذكورة، وليس مردُّها الى أصالة عدم الغفلة، ليتعذّر إجراؤها في حقّ غير المقصود بالإفهام الذي يَحْتَمِل تواطؤَ المتكلّم مع من يَقْصِد إفهامه على القرينة.

والتحقيق: أنَّ هذا المقدار من البيان لا يكفي؛ لأنَّ الأصل العقلائي لابدَّ أنْ

---

١). وهو تفصيل الأخباريين الذين ذهبوا الى استثناء ظواهر القرآن الكريم من الحجّية.

٢). وهو تفصيل المحقق القمي (قوانين الأصول ص ٣٩٨،٤٤٩).

٣). لأنَّ عدم وصول هذه القرينة الى غير المقصود بالإفهام لم ينشأ من غفلته، بل من كون القرينة في نفسها خاصة لا يمكن أنْ يصل إليها إلّا المقصود بالإفهام.

٤). أي: مستقلّ عن أصالة عدم الغفلة، ويمكن بهذا الأصل نفي كل قرينة محتملة حتى لو كانت من قبيل العهد الذهني الخاص.

يستند الى حيثيّة كشف نوعية؛ لئلا يكون أصلاً تعبدياً على خلاف المرتكِزات العقلائية، [وهذه الحيثيّة] متوفرة لنفي احتمال القرينة المتصلة الناشئ من احتمال غفلة السامع عنها، فإذا أُريد نفي احتمال القرينة المتصلة الناشئ من سائر المناشئ أيضاً بأصل عقلائي، فلابد من ابراز حيثيّة كشف نوعية تنفي ذلك، وعلى هذا الأساس ينبغي أن نفتش عن مناشئاحتمال إرادة خلاف الظاهر عموماً، وملاحظة مدىٰ إمكان نفي كلّ واحد منها بحيثية كشف نوعية مصحِّحة لاجراء أصل عقلائي متقضٍ لذلك[1]، ومن هنا نقول: إنَّ شكَ الشخص غير المقصود بالانهام في إرادة المتكلم للمعنى الظاهر ينشأ من أحد أُمور:

مناشئ الشك في ارادة المتكلم للمعنىٰ الظاهر

الأول: احتمال كون المتكلم مُتستّراً بمقصوده، وغيرَ مُريدٍ لتفهيمه بكلامه.

الثاني: احتمال كونه معتمداً على قرينة منفصلة.

الثالث: احتمال كونه معتمداً على قرينة متصلة غفل عنها السامع.

الرابع: احتمال كونه معتمداً على قرينة ذات دلالة خاصة متفق عليها بين المتكلم وشخص آخر كان نظر المتكلم اليه.

الخامس: احتمال وجود قرينة متصلة التفت اليها السامع، ولكنه لم ينقلْها الينا، ولو من أجل أنها كانت متمثّلة في لحن الخطاب، أو قسمات وجه المتكلم، ونحو ذلك مما لا يُعتبر لفظاً[2].

والفرق بين المقصود بالإفهام وغيره: أنَّ المقصود بالافهام لا يوجد

---

١). أي: مقتضٍ لنفي منشأ احتمال إرادة خلاف الظاهر.

٢). المناسب: ممّا ليس لفظاً.

الاحتمال الأول بشأنه[1]، وكذلك الاحتمال الرابع[2]، كما أنَّ الاحتمال الخامس غيرُ موجود في شأن السامع المحيط بالمشهد، سواء كان مقصوداً بالافهام، أو لا.

ابطال مناشئ الشك في ارادة المعنىٰ الظاهر بالنسبة لغير المقصود بالافهام

وحجية الظهور في حقّ غير السامع ممن لم يقصد إفهامه، تتوقف على وجود حيثيات كشف مبرِّرة عقلائية لإلغاء الاحتمالات الخمسة بشأنه، وهي موجودة فعلاً بالبيان التالي:

أمّا الاحتمال الأوّل، فينفىٰ بظهور حال المتكلّم في كونه في مقام تفهيم مراده بكلامه.

وأمّا الاحتمال الثاني، فينفىٰ بظهور حاله في أنَّ ما يقوله يُريده، أي: أنّه في مقام تفهيم مراده بشخص كلامه[3].

وأمّا الاحتمال الثالث، فينفىٰ بأصالة عدم الغفلة.

وأمّا الاحتمال الرابع، وهو ما أبرزه المفصِّل، فينفىٰ بظهور حال المتكلم العرفي في استعمال الأدوات العرفيّة للتفهيم، والجري وفق أساليب التعبير العام.

التفصيل في حجية الظهور بين حصول الظن بالخلاف وبين عدم حصوله

وأمّا الاحتمال الخامس، فينفىٰ بشهادة الناقل ـ ولو ضمناً ـ بعدم حذف ماله دخل من القرائن الخاصة في فهم المراد.

القول الثاني: وتوضيحه: أنَّ ظهور الكلام يقتضي بطبعه[4] حصول الظن ـ على الاقل[5] ـ بأنَّ مراد المتكلم هو المعنى الظاهر؛ لأنّه أمارة ظنيّة كاشفة عن

---

١). لأنّه لا يلائم قصدَ التفهيم.

٢). وهو ما ذكره القمي في تفصيله، وسبب عدم وجوده: علم المقصود بالافهام بالقرينة؛ للاتفاق الحاصل عليها بينه وبين المتكلم بحسب الفرض.

٣). لا بمجموع كلماته متقطعة ومنفصلة الى آخر عمره.

٤). أي: اذا لم تكن هناك قرينة على خلافه.

٥). إذ يمكن أنْ يؤدّي الظهور الى الاطمئنان بالمراد، لا مجرّد الظن به.

ذلك، فاذا لم تحصل أمارة ظنيّة على خلاف ذلك، أثَّر الظهور فيما يقتضيه[١]، وحصل الظن الفعلي بالمراد، وإذا حصلت أمارة ظنية على الخلاف، وقع التزاحم بين الأمارتين، فقد لا يحصل حينئذٍ ظن فعلي بإرادة المعنى الظاهر[٢]، بل قد يحصل الظن على خلاف الظهور؛ تأثُّراً بالأمارة الظنية المزاحمة[٣].

ذهاب بعضٍ الى اشتراط حجية الظهور بحصول الظن على وفقه

وعلى هذا فقد يُستثنى من حجية الظهور حالة الظن الفعلي بعدم إرادة المعنى الظاهر، بل قد يقال بأنَّ حجية الظهور أساساً مختصّة بصورة حصول الظن الفعلي على وفق الظهور، ويمكن تبرير هذا القول بأنَّ حجية الظهور ليست حكماً تعبدياً، وإنّما هي [ثابتة] على أساس كاشفيّة الظهور، فلا معنى لثبوتها في فرض عدم تأثير الظهور في الكشف الظني الفعلي على وفقه[٤].

الاعتراض على التفصيل المذكور بعدم تفريق العقلاء بين حالات الظن بالوفاق وغيرها.

وقد اعترض الأعلام على هذا التفصيل بأنَّ مدرك الحجية بناءُ العقلاء، والعقلاء لا يفرّقون بين حالات الظن بالوفاق وغيرها، بل يَعْملون بالظهور فيها جميعاً، وهذا يكشف عن الحجيّة المطلقة.

وهذا الاعتراض من الأعلام [قد] يبدو غير صحيح بمراجعة حال الناس[٥]؛

مناقشة الاعتراض بمراجعة حال الناس

فإنّا نجد أنَّ التاجر لا يعمل بظهور كلام تاجر آخر في تحديد الأسعار، إذا ظنَّ بأنّه لا يُريد ما هو ظاهر كلامه، وأنَّ المشتري لا يعتمد على ظهور كلام البائع في تحديد وزن السلعة، إذا ظنَّ بأنّه يُريد غير ما هو ظاهر كلامه، وهكذا.

---

١). وهو حصول الظن بمراد المتكلّم.

٢). إذاكانت الأمارة المخالفة مساوية للظهور في القوّة.

٣). إذاكانت القرينة المخالفة أقوىٰ من الظهور.

٤). كما في حالتي: عدم حصول الظن الفعلي على وفقه، وحصول الظن الفعلي على خلافه.

٥). فإنهم لا يعملون بالظهور، إلّا اذا حصل ظن فعليّ بأنَّ المعنىٰ الظاهر هو المراد واقعاً.

تعميق الاعتراض بالتمييز بين العمل بالظهور في الاغراض الشخصية، والاغراض التشريعية

ومن هنا عمّق المحقق النائيني(رحمه الله)[١] اعتراض الاعلام؛ إذ ميَّزَ بين العمل بالظهور في مجال الأغراض التكوينية الشخصية، والعمل به في مجال الامتثال وتنظيم علاقات الآمرين بالمأمورين[٢].

ففي المجال الاول لا يُكتفىٰ بالظهور لمجرد اقتضائه النوعي، ما لم يؤثر هذا الاقتضاء [بدرجة] معتدّ بها من الكشف الفعلي، وفي المجال الثاني يُكتفىٰ بالكشف النوعي الاقتضائي للظهور تنجيزاً وتعذيراً[٣] ولو لم يحصل ظن فعلي بالوفاق، أو حصل ظن فعلي بالخلاف.

والأمثلة المشار اليها تدخل في المجال الأول لا الثاني.

وهذا الكلام وإن كان صحيحاً[٤] وتعميقاً لاعتراض الاعلام، ولكنّه لا يُبرز نكتة الفرق بين المجالين، ولا يحلّ الشبهة التي يستند اليها التفصيل على النحو الذي شرحناه آنفاً[٥].

اثبات عدم تقيد حجية الظهور بحال الظن بالوناق

فالتحقيق الذي يفي بذلك[٦] أنْ يقال: إنَّ مِلاك حجية الظهور هو كشفه، ولكن لا كشفه عند المكلَّف، بل كشفه في نظر المولىٰ؛ بمعنى: أنَّ المولى حينما

---

١). فوائد الاصول ١٤٥/٣.
٢). أي: مجال الأغراض التشريعيّة التي هي محلّ البحث.
٣). فإن كان الكلام ظاهراً في الوجوب كان منجزاً، وان كان ظاهراً في الإباحة فإنه يكون معذّراً.
٤). فإنَّ العقلاء يبنون على حجية الظهور مطلقاً في مجال الأغراض التشريعيّة، ويفصّلون في العمل به في مجال الاغراض الشخصيّة.
٥). وهي:أن الظهور كاشف عن المراد، فإن لم يحصل ظن فعليّ على وفقه، فإنه لا يكون كاشفاً، فلا يكون حجة، بلا فرق بين المجالين.
٦). أي: بالتفرقة بين المجالين، ويبيّن أنَّ نكتة حجية الظهور وان كانت هي الكاشفية، إلّا أنها لا تستدعي حصر الحجّية بحالة الظن الفعلي بالوفاق، بل يبقىٰ الظهور حجة مطلقاً إذا كان الغرض تشريعيّاً لا شخصيّاً.

يلحظ ظواهر كلامه، **فتارة** يلحظها بنظرة تفصيلية، فيستطيع بذلك أنْ يُميِّز بصورة جازمة ما أُريد به ظاهره عن غيره؛ لأنه الأعرف بمراده، **وأُخرىٰ** يلحظها بنظرة إجمالية، فيرىٰ أنَّ الغالب هو إرادة المعنى الظاهر، وذلك يجعل الغلبة كاشفاً ظنيّاً عند المولى عن أرادة المعنى الظاهر بالنسبة الى كلّ كلام صادر منه حينما يلحظه بنحو الاجمال، وهذا الكشف هو ملاك الحجية؛ لوضوح: أنَّ حجية الأمارة حكم ظاهري واردٌ لحفظ الاغراض الواقعية الاكثر أهميّة، وهذه الأهميّة قد اكتسبتها الاغراض الواقعية التي تحفظها الأمارة المعتبرة بلحاظ قوّة الاحتمال، كما تقدم في محلّه[1]، ومن الواضح: أنَّ قوة الاحتمال المؤثرة في اهتمام المولى [بالغرض] إنّما هي قوة احتماله، لا قوة احتمال المكلَّف، فمن هنا تُناط الحجية بحيثية الكشف الملحوظة للمولىٰ، وهي الظهور، لا بالظن الفعلي لدى المكلَّف، وعلى هذا الأساس اختلف مجال الأغراض التكوينيّة عن مجال علاقات الآمرين بالمأمورين؛ إذ المناط في المجال الأول كاشفية الظهور لدى نفس العامل به، فقد يكون منوطاً بحصول الظن له، والمناط في المجال الثاني مقدار كشفه لدى الآمر الموجب لشدة اهتمامه الداعية الى جعل الحجية.

في الاغراض الشخصية ترتبط حجية الظهور بكشفه لدىٰ العامل به، وفي الاغراض التشريعية ترتبط بكشفه لدىٰ المولىٰ

● الخلط بين الظهور والحجية

القرينة المنفصلة لا تزيل الظهور التصديقي الثاني، وانما تزيل حجيّته

اتضح ممّا تقدم: أنَّ مرتبة الظهور التصوري متقوِّمة بالوضع، ومرتبة الظهور التصديقي بلحاظ الدلالة التصديقية الأولى[2] والدلالة التصديقية

---

١). ص ٣٧ من هذا الكتاب.

٢). وهي الدلالة على إرادة المتكلّم إخطار المعنىٰ الحقيقي للّفظ.

الثانية[١] متقوّمة بعدم القرينة المتصلة؛ لأنَّ ظاهر حال المتكلم أنـه يُـفيد مـراده بشخص كلامه، فاذا كانت القرينة متصلةً دخلت في شخص الكـلام، ولم تكـن إرادة ما تقتضيه [منافيةً] للظهور الحالي[٢]، وأمّا عدم القرينة المنفصلة، فلا دخل له في أصل الظهور[٣] وليس مقوّماً له، وإنما هو شرط في استمرار الحجية بالنسبة اليه.

النائيني: القرينة المنفصلة تـزيل أصـل الظـهور التصديقي الثاني، لا حـجيّته فـقط

ومن هنا يتضح وجه الخلط في كلمات جملة من الأكابر، الموهمة لوجود ثلاث رُتَب من الظهور كلّها سابقة على الحجية، ككلام المحقق النائيني رحمه الله[٤]:

الأولى: مرتبة الظهور التصوري.

الثانية: مرتبة الظهور التصديقي على نحو يُسَوِّغُ لنا التأكيد على أنـه قـال كذا[٥]، وفقاً لهذا الظهور.

الثالثة: مرتبة الظهور التصديقي الكاشف عن مـراده الواقـعي، عـلى نـحو يُسَوِّغُ لنا التأكيد على أنـه أراد كذا، وفقاً لهذه المرتبة من الظهور.

والأُولى لا تتقوّم بعدم القرينة [مطلقاً]، والثانية تتقوّم بعدم القرينة المتصلة، والثالثة تتقوم بعدم القرينة مطلقاً ولو منفصلة.

والحجية حكم مترتب على المرتبة الثالثة من الظهور، فمتىٰ وردت القرينة

---

١). وهي الدلالة على إرادة المتكلم للمعنىٰ الحقيقي إرادة جديّة.
٢). في إرادة ما يوافق شخص الكلام.
٣). أي: أنَّ الظهور التصديقي بنوعيه لا يزول بالقرينة المنفصلة، بل يبقىٰ، غاية الأمر لا يكون حجة، خلافاً للنائيني الذي يرىٰ زوال الظهور التصديقي الثاني بالقرينة المنفصلة.
٤). أجود التقريرات ٢/٢٣١-٢٣٢.
٥). أي: استعمل اللفظ في معنىً معيّن.

المنفصلة ـ فضلاً عن المتصلة ـ هدمت المرتبة الثالثة من الظهور، ورفعت بذلك موضوع الحجية.

رفض المصنف ﷺ لرأي النائيني

وهذا الكلام لا يُمكن قبوله بظاهره[1]؛ فإنّه وإن كان على حقّ في جعل الظهور التصديقي موضوعاً للحجية كما تقدم، غير أنَّ الظهور التصديقي للكلام في إرادة المعنى الحقيقي استعمالاً [وجدّاً] ليس متقوماً بعدم القرينة المنفصلة، بل بعدم القرينة المتصلة فقط؛ لأنَّ هذا الظهور منشؤه ظهور حال المتكلم في التطابق بين المدلول التصوري لكلامه والمدلول التصديقي [الأوّل]، والتطابق بين المدلول التصديقي الأول والمدلول التصديقي الثاني، والمنظور في هذين التطابقين شخص الكلام بكلّ ما يتضمنه من خصوصيات، فإذا اكتمل شخص الكلام وتحدد مدلوله التصوري والمعنى المستعمل فيه، تنجز ظهور حال المتكلم في أنَّ ما قاله وما استعمل فيه اللفظ هو المراد جداً، ومجيء القرينة المنفصلة

لو كانت القرينة المنفصلة تزيل الظهور التصديقي لما كانت على خلاف الطبع العقلائي

تكذيب لهذا الظهور الحالي، لا أنّه يعني نفيه موضوعاً، ولهذا كان الاعتماد على القرينة المنفصلة خلافَ الاصل العقلائي[2]؛ لأنَّ ذلك على خلاف الظهور الحالي، ولو كان الاعتماد عليها وورودها يوجب نفي المرتبة التي هي موضوع الحجية من الظهور[3]، لما كان ذلك على خلاف الطبع، ولكان حالُه حالَ الاعتماد على القرائن المتصلة التي تمنع عن انعقاد الظهور التصديقي على طبق المدلول التصوري.

---

١). أي: لعلّ مقصودَ النائيني غيرُ ظاهر كلامه، وان مقصوده زوال الحجية بالقرينة المنفصلة لا زوال أصل الظهور.

٢). لكونها منافية للظهور التصديقي الذي لا يزال باقياً رغم ورودها؛ إذ لو كانت مزيلة له، لكان حالها حال القرينة المتصلة التي لا يجد فيها العرف مخالفة لطبعه.

٣). وهي:مرتبة الظهور التصديقيَ الثاني.

● الظهور الحالي

ظهور الحال حجة أيضاً في إثبات مدلوله العرفي

وكما أنَّ الظهور اللفظي حجة، كذلك ظهور الحال[١]، ولو لم يتجسّد في لفظ أيضاً[٢]، فكلَّما كان للحال مدلول عرفي [يسبق الى] ذهن الملاحظ اجتماعياً أُخذ به، غير أنَّ إثبات الحجية لهذه الظواهر غير اللفظية لا يمكن أنْ يكون بسيرة المتشرعة وقيامها فعلاً في عصر المعصومين على العمل في مقام استنباط الاحكام بظواهر الأفعال والأحوال غير اللفظية؛ لأنَّ طريق إثبات قيامها في الظواهر اللفظية قد لا يمكن تطبيقه في المقام؛ لعدم شيوع ووفرة هذه الظواهر الحالية المجرّدة عن الالفاظ لتنتزع السيرة من الحالات المتعددة، كما لا يُمكن أنْ يكون إثبات الحجيّة لها بالأدلة اللفظية الآمرة بالتمسك بالكتاب وأحاديث النبيصلى الله عليه وآله والأئمةعليهم السلام، كما هو واضح؛ لعدم كونها[٣] كتاباً ولا حديثاً، وإنّما الدليل هو السيرة العقلائية، على أنْ لا يدخل في إثبات إمضائها التمسُّك بظهور حال المولى وسكوته في التقرير والإمضاء؛ لأنَّ الكلام في حجيّة هذا الظهور[٤].

دليل حجية ظهور الحال منحصر بالسيرة العقلائية على الأساس العقلي

● الظهور التضمني[٥]

إذا كان للكلام ظهور في مطلب، فظهوره في ذلك المطلب بكامله ظهور

---

١). كما لو فتح شخص مكتبته لآخر، فان ظاهر حاله رضاه بمطالعة الكتب الموجودة فيها، وكذلك ظاهر حال سكوت الفتاة لو عرض عليها الزواج، يدل على رضاها به.

٢). المناسب حذف هذه العبارة؛ إذ أنها توهم أنَّ الحال قد يتجسد في لفظ أيضاً، مع أنه ليس مراداً.

٣). أي: لعدم كون ظواهر الحال.

٤). أي: أننا نريد إمضاء حجيّة الظهور الحالي بسيرة العقلاء، فلو اثبتنا إمضاء السيرة بالظهور الحالي لسكوت المعصوم، لزم توقف حجيّة الظهور الحالي على حجية الظهور الحالي، وعليه لابد من دلالة السكوت على الامضاء بدلالة عقلية بملاحظة كون المعصوم شارعاً لا ينقض غرضه، أو مكلَّفاً بتعليم الجاهل والنهي عن المنكر.

٥). وهو:البحث عن أنَّ العام بعد التخصيص هل يكون حجة في الباقي أم لا؟

استقلالي، وله ظهور ضمني في كلّ جزء من أجزاء ذلك المطلب.

ومثال ذلك أداة العموم في قولنا: (أكرم كلَّ من في البيت) ونفرض أنَّ في البيت مئةَ شخص، فلأداة العموم ظهور في الشمول للمئة باعتبار دلالتها على الاستيعاب، ولها ظهور ضمنيّ في الشمول لكلّ واحد من [آحاد] هذه المئة، ولا شكَّ في حُجية كلّ ظواهرها الضمنية، ولكن إذا ورد مخصص منفصل دالٌّ على عدم وجوب [إكرام] بعض أفراد العام، ولنفرضْ أنَّ هذا البعض يشمل عشرة من المئة، فهذا يعني: أنَّ بعض الظواهر الضمنية سوف تسقط عن الحجية؛ لمجيء المخصص، والسؤال هنا هو: أنَّ الظواهر الضمنية الأخرى التي تشمل التسعين الباقين، هل تبقى على الحجية أو لا؟

هل العام بعد التخصيص حجة في الباقي؟

فإنْ قيل بالأول، كان معناه: أنَّ الظهور التضمنيَّ غير تابع للظهور الاستقلالي في الحجية، وإنْ قيل بالثاني، كان معناه: التبعيّة، كما تكون الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في الحجية.

والأثر العملي بين القولين: أنّه على الأول نتمسّك بالعام لإثبات الحكم لتمام من لم يشملهم التخصيص، وعلى الثاني تسقط حجية الظواهر التضمنية جميعاً، ولا يبقى دليل حينئذٍ على أنَّ الحكم [يشمل] تمام الباقي أو لا.

القول بتبعيّة المدلول التضمني للمدلول الاستقلالي في الحجّية

وقد ذهب بعض الأصوليين إلى سقوط الظواهر والدلالات التضمنية جميعاً عن الحجية؛ وذلك لأنَّ ظهور الكلام في الشمول لكلّ واحد من المئة في المثال المذكور، إنّما هو باعتبار نكتة واحدة وهي: الظهور التصديقي لأداة العموم في أنّها مستعملة في معناها الحقيقي، وهو الاستيعاب، وبعد أنْ علمنا أنَّ الأداة لم

تستعمل في الاستيعاب؛ بدليل ورود المخصص واخراج عشرة من المئة، نستكشف أنَّ المتكلّم خالف ظهور حاله، واستعمل اللفظ في المعنى المجازي، وبهذا تسقط كلّ الظواهر الضمنيّة عن الحجية؛ لأنـها كانت تعتمد على هذا الظهور الحالي الذي عُلم بطلانه، وفي هذه الحالة يتساوى افتراض أنْ تكون الأداة في المثال مستعملة في التسعين أو في تسعة وثمانين؛ لأنَّ كلاً منهما مجاز، وأيّ فرق بين مجاز ومجاز؟

ردّ الآخوند على القول بالتبعيّة

وقد أجاب على ذلك جملة من المحققين كصاحب الكفاية بأنَّ المخصص المنفصل لا يكشف عن مخالفة المتكلم لظهور حاله في استعمال الأداة في معناها الحقيقي، وإنّما يكشف فقط عن عدم تعلُّق إرادته الجدّية بإكرام الأفراد الذين تناولهم المخصص[1]، فبالإمكان الحفاظ على هذا الظهور، وهو ما كنّا نسميه بالظهور التصديقي الأول فيما تقدم، ونتصرف في الظهور التصديقي الثاني، وهو: ظهور حال المتكلم في أنَّ كلّ ما قاله وأبرزه باللفظ مراد له جداً؛ فإنَّ هذا الظهور لو خُلي وطبعَه[2] يُثبت أنَّ كلَّ ما يدخل في نطاق المعنى المستعمل فيه فهو مُراد جدّاً، غير أنَّ المخصص يكشف عن أنَّ بعض الأفراد ليسوا كذلك، فكلّ فرد كشف المخصص عن عدم شمول الإرادة الجدية [له]، نرفع اليد عن الظهور التصديقي الثاني بالنسبة اليه، وكل فرد لم يكشف المخصص عن ذلك فيه، نتمسك بالظهور التصديقي الثاني لإثبات حكم العام له.

١). هذا على رأي الآخوند (كفاية الأصول ص ٢١٨)، وأما السيد الشهيد فهو يرىٰ أنه لا يكشف عن ذلك أيضاً، وانما يكشف عن عدم حجّية الظهور التصديقي الثاني في المراد الجدي للأفراد الذين تناولهم المخصص.

٢). أي: إذا لم يرد عليه مخصص.

ملاحظة المصنف ﷺ على ردّ الآخوند

وفي بادئ الأمر قد يخطر في ذهن الملاحظ: أنَّ هذا الجواب ليس صحيحاً؛ لأنه لم يصنع شيئاً سوى أنه نقل التبعيض في الحجية من مرحلة الظهور التصديقي الأول، الى مرحلة الظهور التصديقي الثاني، فإذا كان الظهور التضمني غيرَ تابعٍ للظهور الاستقلالي في الحجية، فلماذا لا نعملُ [التبعيضَ] في مرحلة الظهور التصديقي الاول؟ وإذا كان تابعاً له كذلك، فكيف نُعمله في مرحلة الظهور التصديقي الثاني، ونلتزم بحجية بعض متضَمَّناته دون بعض؟

الصحيح في إثبات عدم تبعيّة المدلول التضمني للاستقلالي في الحجية

وردُّنا على هذه الملاحظة: أنَّ فذلكة الجواب[1] ونكتة نقل التبعيض من مرحلة الى مرحلة هي: أنَّ الظواهر الضمنية في مرحلة الظهور التصديقي الأول مترابطة ولها نكتة واحدة، فإنْ ثبت بُطلان تلك النكتة لم يَسلم شيء من تلك الظواهر الضمنية، والنكتة هي: ظهور حال المتكلم في أنه يستعمل اللفظ استعمالاً حقيقياً، فإنَّ هذا هو الذي يجعلنا نستظهر أنَّ هذا الفرد من المئة داخل في نطاق الاستعمال، وذاك داخل وهكذا[2]، فاذا علمنا بأنَّ اللفظ قد استعمل مجازاً، وأنَّ المتكلّم قد خالف ظهوره الحالي المذكور، فلا موجب بعد ذلك لافتراض أنَّ هذا الفرد أو ذاك داخل في نطاق الاستعمال، وهذا خلافاً للظواهر الضمنيّة في مرحلة الظهور التصديقي الثاني؛ فإنَّ نكتة كلّ [واحد] منها مستقلة عن نكتة الباقي؛ فإنَّ كلَّ جزء من أجزاء مدلول الكلام ـ أي: المعنى المستعمل فيه ـ ظاهر في الجدّية، فإذا علمنا ببطلان هذا الظهور في بعض أجزاء الكلام، فلا يُسَوِّغ

---

١). أي: جواب صاحب الكفاية، ونقله التبعيض في الحجية من مرحلة الاستعمال الى مرحلة المراد الجدّي.

٢). الى الفرد الأخير من المئة.

ذلك رفع اليد عن ظهور الأجزاء الأخرى من مدلول الكلام في الجدّية[١]، وهكذا يثبت أنَّ العامَّ حجة في الباقي.

دعوى تبعيّة المدلول التضمني للاستقلالي في الحجية مطروحة في المخصصات المنفصلة فقط

ومن الجدير بالذكر الاشارة الى أنَّ الاستشكال في حجية العام في تمام الباقي بعد التخصيص ـ على النحو المتقدم ـ إنّما أُثير في المخصصات المنفصلة دون المتصلة؛ نظراً الى أنه في حالات المخصص المتصل، كما في (أكرم كلَّ من في البيت إلّا العشرة) تكون الأداة مستعملة في استيعاب أفراد مدخولها حقيقة، غير أنَّ المخصص المتصل يساهم في تعيين هذا المدخول وتحديده، فلا تَجَوُّز ليقال: أيُّ فرق بين مجاز ومجاز؟

وعلى أيِّ حال[٢]، فبالنسبة إلى الصيغة الأساسية للمسألة المطروحة، وهي: حجية الظهور التضمني، اتضح: أنَّ الظواهر التضمنية إذا كانت جميعاً بنكتة واحدة، وعُلم ببطلان تلك النكتة، سقطت عن الحجية كلُّها، وإذا كانت استقلالية في نكاتها، لم يسقط بعضها عن الحجية بسبب سقوط البعض الآخر.

---

١). أي: أنه بعد ورود المخصص واخراجه عشرة من المئة، لا يمكن بأصالة التطابق بين الظهور التصديقي الأول والثاني إثبات إرادة المئة جداً، الّا أنَّ التسعين يمكن اثبات إرادتها بأصالة التطابق؛ لأنَّ العام مستعمل فيها حتىٰ بعد ورود المخصص؛ تبعاً لبقاء استعماله في المئة.

٢). أي: سواء كان الإشكال مختصاً بالمخصصات المنفصلة أو شاملاً للمتصلة.

٢ ـ الدليلُ العقلي

تعريف الدليل العقلي

الدليل العقلي: كلُّ قضيّة يُدركها العقل[١] ويمكن أنْ يستنبط منها حكم شرعي[٢].

والبحث عن القضايا العقلية **تارة** يقع صغروياً في إدراك العقل وعدمه[٣]، **وأخرى** كبروياً في حجية الإدراك العقلي.

البحث العقلي كبروي اذا كانت القضية المبحوث عنها عنصراً مشتركاً

ولا شكَّ في أنَّ البحث الكبرويَّ أُصوليّ[٤]، وأمّا البحث الصغروي، فهو كذلك إذا كانت القضية العقلية المبحوث عنها تشكل عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط[٥]، وأمّا القضايا العقلية التي ترتبط باستنباط احكام معينة[٦]، ولا تُشَكّل عنصراً مشتركاً، فليس البحث عنها أُصولياً.

انقسام القضية العقلية الى فعليّة وشرطية

ثم إنَّ القضايا العقلية التي يتناولها علم الاصول، إمّا أنْ تكون قضايا فعلية، وإما أنْ تكون قضايا شرطية، فالقضية الفعلية من قبيل إدراك العقل استحالة

---

١). أي: إدراكاً قطعيّاً، كادراك العقل الملازمةَ بين وجوب شيء ووجوب مقدمته.
٢). أي: دون المدركات العقلية التي لا يستنبط منها حكم شرعي، كاستحالة اجتماع النقيضين.
٣). كالبحث عن أنَّ العقل هل يحكم بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته أم لا؟
٤). فحاله حال البحث عن حجيّة الخبر وحجيّة الظهور.
٥). كحكم العقل بوجوب مقدمة الواجب.
٦). كحكم العقل بقبح الكذب وحسن العدل.

تكليف العاجز[١]، والقضية الشرطية من قبيل إدراك العقل أنَّ وجوب شيء يستلزم وجوب مقدمته، فإن مردَّ هذا الى إدراكه لقضية شرطية مؤدّاها: إذا وجب شيء وجبت مقدمته، ومن قبيل إدراك العقل أنَّ قبح فعل يستلزم حرمته؛ فإنَّ مردَّه الى قضية شرطية مؤدّاها: إذا قَبُحَ فعلٌ حَرُمَ[٢].

انقسام القضية الفعلية الى تحليلية وتركيبيّة.

والقضايا الفعلية إما أنْ تكون تحليلية أو تركيبية، والمراد بالتحليلية: ما يكون البحث فيها عن تفسير ظاهرة من الظواهر وتحليلها، كالبحث عن حقيقة الوجوب التخييري[٣]، أو عن حقيقة علاقة الحكم بموضوعه[٤]، والمراد بالتركيبية: ما يكون البحث فيها عن استحالة شيء[٥] بعد الفراغ عن تصوره وتحديد معناه، من قبيل البحث عن استحالة الحكم الذي يُؤخذ العلم به في موضوعه مثلاً[٦].

كون الشرط مقدمة شرعية وعدم كونه كذلك

والقضايا الشرطية إمّا أنْ يكون الشرط فيها مقدمة شرعية، من قبيل المثال الأول لها، وإمّا أنْ لا يكون كذلك، من قبيل المثال الثاني لها[٧].

الدليل العقلي: مستقل، وغير مستقل

وكل القضايا الشرطية التي يكون شرطها مقدمة شرعية، تُسمّى بالدليل العقلي غير المستقل؛ لاحتياجها في مقام استنباط الحكم منها الى إثبات تلك

---

١). لا يقال: يمكن ارجاع هذه القضية الى قضيّة شرطية، وهي: إذا وجد عاجز استحال تكليفه؛ لأنَّ هذا اشتراط للموضوع، وهو لا يجعل القضية شرطيّة، وإلّا تحوّلت كل القضايا الى شرطية.

٢). أي: إنْ قبح فعل عقلاً حرمَ شرعاً.

٣). وهل مردُّها الى وجوب الجامع أو الى وجوبين مشروطين.

٤). وأنّها علاقة السبب بالمسبَّب، فالحكم بوجوب الحج على المستطيع، معناه: أنَّ الاستطاعة بمنزلة السبب لوجوب الحج، ووجوبه بمنزلة المسبَّب.

٥). أو إمكانه.

٦). فهي تتضمن تركيباً، أي: إثبات شيء (الاستحالة) لشيء آخر (تقييد الحكم بالعلم به).

٧). فإنَّ الكبرىٰ والصغرىٰ هنا كلتاهما عقليّة.

المقدّمة من قِبَل الشارع[١]، وكلّ القضايا الشرطية التي يكون شرطها مقدمة غير شرعية، تُسمّىٰ بالدليل العقلي المستقل؛ لعدم احتياجها الى ضمّ إثباتٍ شرعي.

القضية الفعلية التركيبيّة دليل عقلي مستقل

وكذلك تعتبر القضايا العقلية الفعلية التركيبية كلّها أدلة عقلية مستقلة؛ لعدم احتياجها الى ضمٍّ مقدمة شرعية في الاستنباط منها؛ لأنَّ مُفادها استحالة أنواع خاصة من الأحكام[٢]، فتبرهن على نفيها بلا توقّف على شيء أصلاً[٣]، ونفيُ الحكم كثبوته مما يُطلب استنباطه من القاعدة الاصولية.

القضية التحليلية دليل عقلي مستقل أيضاً

وأما القضايا الفعلية التحليلية[٤]، فهي تقع في طريق الاستنباط عادة عن طريق صيرورتها وسيلة لاثبات قضية عقلية تركيبية والبرهنة عليها، أو عن طريق مساعدتها على تحديد كيفية تطبيق القاعدة الاصولية.

ومثال الأول: تحليل الحكم المجعول على نحو القضية الحقيقية[٥]؛ فإنّه يشكل برهاناً على القضية العقلية التركيبية القائلة باستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه.

ومثال الثاني: تحليل حقيقة الوجوب التخييري بإرجاعه الى وجوبين مشروطين، أو وجوبٍ واحدٍ على الجامع مثلاً؛ فإنَّ ذلك قد يتدخل في تحديد كيفية إجراء الأصل العملي عند الشك ودوران أمر الواجب بين كونه تعيينياً لا عِدْلَ

١). فحكم العقل بالملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها، لا يمكن أن يستنبط منه وجوب الوضوء مثلاً، ما لم يصدر من الشارع حكم بوجوب الصلاة.
٢). كاستحالة تكليف العاجز، واستحالة تقييد الحكم بالعلم به.
٣). فحكم العقل باستحالة تكليف العاجز مثلاً، لا يتوقف على ثبوت حكم شرعي.
٤). فانّها داخلة أيضاً تحت الدليل العقلي المستقل؛ فان حكم العقل برجوع الوجوب التخييري الى وجوبين مشروطين مثلاً، لا يتوقف على حكم الشارع بوجوب الإطعام أو الصيام تخييراً.
٥). كوجوب الحج على المستطيع، أي: كلما وجد مستطيع وجب عليه الحج، وهي ترجع في روحها الىٰ أنَّ الحكم مسبب عن الموضوع، وتبرهن على استحالة تقييد الحكم بوجوب الحج بالعلم بالوجوب؛ للزوم الدور.

له،أو تخييرياً ذا عدل[١].

تفاعل القضايا العقلية

وسوف نُلاحظ: أنَّ القضايا العقلية متفاعلة فيما بينها، ومترابطة في بحوثها؛ فقد نتناول قضية تحليلية بالتفسير والتحليل، فتحصل من خلال الاتجاهات المتعدّدة في تفسيرها قضايا عقلية تركيبية؛ إذ قد يدّعي بعضٌ صيغةً تشريعيةً معيّنة في تفسيرها، فيدعي الآخر استحالةَ تلك الصيغة، ويُبرهن على ذلك، فتحصل بهذه الاستحالة قضية تركيبية[٢]، أو قد نطرح قضية تحليلية للتفسير، فيضطرنا تفسيرها الى تناول قضايا تحليلية أُخرى تُساعد على تفسير تلك القضية[٣]، وفي مثل ذلك تُدرس تلك القضايا الأُخرى عادة ضمن إطار تلك القضية، إذا كان دورها[٤] المطلوب مرتبطاً بما لها من دخل في تحليل تلك القضية وتفسيرها.

وستناول فيما يلي مجموعة من القضايا العقلية، التي تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، ثم نتكلم بعد ذلك عن حجية الدليل العقلي.

---

١). وتظهر الثمرة فيما لو أطعم المفطر عمداً ستين مسكيناً، ثم شك في أنَّ كفارته متعيّنة في الصوم أم مخيَّرة بينه وبين الإطعام، فالمشهور: جريان البراءة عن الصوم، لكنَّ إجراءَها يختلف تبعاً لتحليل حقيقة الوجوب التخييري، فعلىٰ إرجاعه الى وجوب الجامع، يرجع الشك الى التخيير بين الاطعام والصيام، أو تعيّن الصيام، فتجري البراءة عن التعيين؛ لأنه يوجب المشقة، وعلى ارجاعه الى وجوبين مشروطين، فعند الأطعام يحصل الشك في وجوب الصيام؛ لانتفاء شرط وجوبه، فتجري البراءة عنه.

٢). كما لو قيل بارجاع حقيقة الوجوب التخييري الى وجوبين مشروطين، فيقال: يلزم من ذلك استحقاق عقوبتين في حال ترك كلا الفردين، فتكون حقيقة الوجوب التخييري بهذا التفسير مستحيلة.

٣). فمثلاً بعد اختيار رجوع الوجوب التخييري الى وجوبين مشروطين، قد نحتاج الى البحث عن حقيقة الوجوب المشروط وتحديدها، فقد اختلف في ذلك، ففسرها المشهور بنحوٍ، والانصاريُّ بنحو آخر، وسيأتي توضيحه في بحث الوجوب المشروط.

٤). أي: دور القضايا الأخرىٰ.

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور[١]

شرطيةُ القدرة ومحلُّها

في التكليف مراتب متعددة، وهي: المِلاك، والإرادة، والجعل، والإدانة.

مراتب التكليف وتعريفها

فالمِلاك هو: المصلحة الداعية الى الإيجاب[٢]، والارادة هي: الشوق الناشئ من إدراك تلك المصلحة[٣]، والجعل هو: اعتبار الوجوب مثلاً، وهذا الاعتبار **تارة** يكون لمجرد إبراز الملاك والإرادة، **وأُخرى** يكون بداعي البعث والتحريك، كما هو ظاهر الدليل الذي يتكفل بإثبات الجعل، والإدانة هي: مرحلة المسؤولية والتنجز واستحقاق العقاب.

شرطية القدرة في الإدانة

ولا شك في أنَّ القدرة شرط في مرحلة **الإدانة**[٤]؛ لأنَّ الفعل إذا لم يكن مقدوراً فلا يدخل في حق الطاعة للمولى عقلاً، كما أنَّ مرتبتي المِلاك والشوق

---

١). أو: حكم العقل باستحالة تكليف العاجز، وهي من القضايا الفعليّة التركيبيّة.

٢). أو المفسدة الداعية للتحريم.

٣). أو البغض الناشئ من إدراك المفسدة، أي: أنَّ الشوق والبغض لا ينشآنِ من مجرد وجود المصلحة أو المفسدة في الشيء واقعاً، وإنما ينشآن من العلم بوجودهما.

٤). أي: أنَّ قدرة المكلف على امتثال الفعل شرط عقلاً في استحقاق الإدانة والعقاب على المخالفة.

القدرة قد تكون شرطاً في الملاك والارادة، وقد لا تكون

غير آبيتين عن دخالة القدرة كشرط فيهما ـ بحيثُ لا مِلاك في الفعل ولا شوق الى صدوره من العاجز ـ وعن عدم دخالتها كذلك[1] ـ بحيثُ يكون الفعل واجداً للمصلحة ومحطّاً للشوق حتى من العاجز ـ وقد تُسمّى القدرة في الحالة الأولى بالقدرة الشرعية، وفي الحالة الثانية[2] بالقدرة العقلية.

عدم شرطية القدرة في الجعل المجرد عن داعي التحريك

وأما في مرتبة جعل الحكم، فاذا لوحظت هذه المرتبة بصورة مجردة[3]، لم نجد مانعاً عقلياً عن شمولها للعاجز؛ لأنّها اعتبار للوجوب، والاعتبار سهل المؤونة، وقد يوجَّه الى المكلف على الإطلاق[4]؛ لإبراز أنَّ المبادئ ثابتة في حق الجميع، ولكن قد نفترض جعل الحكم بداعي البعث والتحريك المولوي، ومن الواضح هنا: أنَّ التحريك المولوي، إنّما هو بسبب الإدانة وحكم العقل

القدرة شرط في الجعل لصدوره بداعي التحريك في نظر العرف

بالمسؤولية، ومع العجز لا إدانة ولا مسؤولية، كما تقدم، فيستحيل التحريك المولوي، وبهذا يمتنع جعل الحكم بداعي التحريك المولوي، وحيثُ أنَّ مُفاد الدليل عُرفاً هو جعل الحكم بهذا الداعي[5]، فيختصّ لا محالة بالقادر، وتكون القدرة شرطاً في الحكم المجعول بهذا الداعي.

والقدرة إنّما تتحقق في [كل] موردٍ يكون الفعل فيه تحت اختيار المكلف[6]، فإذا كان خارجاً عن اختياره فلا يمكن التكليف به لا إيجاباً ولا

---

١). أي: في الملاك والشوق.

٢). أي: أنَّ القدرة متىٰ ما كانت شرطاً في الملاك والإرادة بحيثُ ينتفيان عند انتفائها، سمّيت بالقدرة الشرعية، ومتىٰ لم تكن شرطاً فيهما، سمّيت بالقدرة العقليّة.

٣). أي: مجردة عن داعي البعث والتحريك.

٤). أي: قادراً وعاجزاً.

٥). أي: لا بداعي ابراز الملاك والإخبار عن وجود الملاك والإرادة.

٦). بنحو يمكنه فعله وتركه.

تحريماً، سواء كان ضروري الوقوع تكويناً[١]، أو ضروري الترك كذلك[٢]، أو كان مما قد يقع، ولم يقع[٣]، ولكن بدون دخالة لاختيار المكلف في ذلك، كنبع الماء في جوف الارض؛ فإنّه في كلّ ذلك لا تكون القدرة محققة.

وثمرة دخل القدرة في الإدانة واضحة، وأمّا ثمرة دخلها في جعل الحكم الذي هو مُفاد الدليل[٤]، فتظهر بلحاظ وجوب القضاء، وذلك في حالتين:

عدم اشتراط القدرة في الجعل موجب للقضاء على العاجز في الوقت

الأُولى: أنْ يعجز المكلَّف عن أداء الواجب في وقته، ونفترض أنَّ وجوب القضاء يدور إثباتاً ونفياً مدارَ كون هذا العجز مفوِّتاً للملاك على المكلف، وعدم كونه كذلك؛ فإنّه إذا لم نقل باشتراط القدرة في مرتبة جعل الحكم الذي هو مُفاد الدليل، أمكن التمسك بإطلاق الدليل لإثبات الوجوب على العاجز ـ وإنْ لم تكن هناك إدانة ـ ونثبت حينئذٍ بالدلالة الالتزامية شمول الملاك ومبادئ الحكم له، وبهذا نعرف أنَّ العاجز قد فوَّت العجزُ عليه الملاك، فيجب عليه القضاء، وخلافاً لذلك ما إذا قلنا بالاشتراط[٥]؛ فإنَّ الدليل حينئذٍ يسقط إطلاقه عن الصلاحية لإثبات الوجوب على العاجز، وتبعاً لذلك تسقط دلالته الالتزامية على المبادئ، فلا يبقىٰ كاشف عن الفوت المستتبع لوجوب القضاء.

اشتراط القدرة في الجعل مسقط للقضاء عن العاجز في الوقت

الثانية: أنْ يكون الفعل خارجاً عن اختيار المكلف، ولكنّه صدر منه بدون

---

١). كدقّات القلب.
٢). كطيران الإنسان الى السماء.
٣). المناسب: وقد لا يقع.
٤). فقد أشكل عليها بأنه حتىٰ لو كان الجعل ثابتاً في حق العاجز، فلا فائدة في ثبوته بعد عدم إمكان عقابه.
٥). أي: اشتراط القدرة في مرتبة جعل الحكم.

صدور الفعل صدفة حال العجز، يسقط القضاء اذا لم تشترط القدرة في الجعل، ولا يسقطه على القول بالاشتراط

اختيار على سبيل الصدفة، ففي هذه الحالة إذا قيل بعدم الاشتراط، تمسكنا بإطلاق الدليل لإثبات الوجوب بمبادئه على هذا المكلَّف، ويُعتبر ما صدر منه صدفةً حينئذٍ مصداقاً للواجب، فلا معنىٰ لوجوب القضاء عليه؛ لحصول الاستيفاء، وخلافاً لذلك ما إذا قلنا بالاشتراط؛ فإنَّ ما أتىٰ به لا يتعيَّن [بالدليل] أنه مُسقط لوجوب القضاء ونافٍ له[1]، بل لابدَّ من طلب حاله من قاعدة أُخرى من دليل أو أصل[2].

● حالات ارتفاع القدرة

ثم إنَّ القدرة التي هي شرط في الإدانة وفي التكليف، قد تكون موجودة حين توجّه التكليف، ثم تزول بعد ذلك، وزوالها يرجع الى أحد أسباب:

أسباب ارتفاع القدرة

الأول: العصيان؛ فإنَّ الانسان قد يعصي ويؤخر الصلاة حتى لا يبقىٰ من الوقت ما يُتاح له أن يصلي فيه.

الثاني: التعجيز؛ وذلك بأنْ يُعجِّز المكلَّف نفسه عن أداء الواجب، بأن يكلِّفه المولى بالوضوء، والماء موجود أمامه، فيريقه ويصبح عاجزاً.

الثالث: العجز الطارىء لسبب خارج عن اختيار المكلَّف.

وواضح: أنَّ الإدانة ثابتة في حالات السببين الأول والثاني؛ لأنَّ القدرة

---

١). أي: لا يمكن التمسّك بدليل الوجوب لإثبات الوجوب على العاجز، ومن ثَمَّ لا يمكن إثبات أنَّ الفعل المأتيّ به صدفةً مصداق للواجب ومسقط للقضاء، إلا إذا كانت هناك قاعدة أخرىٰ ـ سواء كانت أمارة أو أصلاً عمليّاً ـ تقتضي كونه مسقطاً للقضاء.

٢). ويلاحظ: أنَّ المفروض في الثمرة الأولى: عدم إتيان المكلّف بالفعل، وفي الثمرة الثانية: إتيانه بالفعل، وفي الأولى يراد إثبات وجوب القضاء، وفي الثانية يراد إثبات سقوطه.

حدوثاً على الامتثال كافية لادخال التكليف في دائرة حق الطاعة، وأمّا في الحالة الثالثة، فالمكلّف إذا فوجئ بالسبب المعجِّز، فلا إدانة، وإذا كان عالماً بأنّه [سيطرأ وتماهل] في الامتثال حتى طرأ، فهو مُدان أيضاً.

الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً ولكنه ينافيه خطاباً

وعلى ضوء ما تقدّم يقال عادة: إنَّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، أي: أنّه لا ينفي القدرة بالقدر المعتبر شرطاً في الإدانة والعقاب، ويراد بالاضطرار بسوء الاختيار ما نشأ عن العصيان أو التعجيز[1].

وأمّا التكليف، فقد يقال: إنّه يسقط بطروِّ العجز مطلقاً، سواء كان هذا العجز منافياً للعقاب والإدانة أو لا[2]؛ لأنّه على أيّ حال تكليف بغير المقدور، وهو مستحيل، ومن هنا يكون العجز الناشئ من العصيان والتعجيز مسقطاً للتكليف، وإنْ كان لا يُسقط العقاب، وعلى هذا الاساس يُردف ما تقدم من أنَّ الاضطرار بسوء الاختيار لا يُنافي الاختيار عقاباً، بقولهم: إنّه يُنافيه خطاباً، ومقصودهم بذلك: سقوط التكليف[3].

الاضطرار بسوء الاختيار ينافي فاعليّة الخطاب لا فعليته

والصحيح: أنّهم إن قصدوا بسقوط التكليف سقوط فاعليته ومحركيته، فهذا واضح؛ إذْ لا يُعقل محركيته مع العجز الفعلي، ولو كان هذا العجز ناشئاً من العصيان، وإن قصدوا سقوط فعليته، فيرد عليهم: أنَّ الوجوب المجعول إنّما يرتفع إذا كان مشروطاً بالقدرة ما دام ثابتاً[4]، فحيث لا قدرة بقاء لا وجوب كذلك[5]،

---

١). أو التماهل مع العلم بأنَّ السبب المعجّز سوف يطرأ.
٢). أي: سواء أكان اضطراراً أم بسوء الاختيار.
٣). لأنَّ القدرة التي يتطلبها الخطاب، وهي: القدرة حين توجيه الخطاب، غير موجودة.
٤). أي: أنّه مشروط بالقدرة حدوثاً وبقاءً.
٥). أي: بقاءً.

وأمّا إذا كان مشروطاً بالقدرة بالقدر الذي يُحقق الإدانة والمسؤولية، فهذا حاصل بنفس حدوث القدرة في أول الأمر، فلا يكون الوجوب في بقائه منوطاً ببقائها[١].

والبرهانُ على اشتراط القدرة في التكليف لا يقتضي اكثر من ذلك وهو: أنَّ التكليف قد جُعل بداعي التحريك المولوي، ولا تحريك مولويَّ إلّا مع الإدانة، ولا إدانة إلّا مع القدرة حدوثاً، فما هو شرط التكليف إذن بموجب هذا البرهان هو القدرة حدوثاً.

الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباًولاخطاباً.

ومن هنا صح أنْ يقال: إنَّ الاضطرار بسوء الاختيار لا يُنافي إطلاقَ الخطابِ والوجوبِ المجعولِ أيضاً[٢]، تبعاً لعدم منافاته للعقاب والادانة.

نعم، لا أثرَ عملياً لهذا الاطلاق؛ إذ سواء قلنا به أو لا، فروح[٣] التكليف محفوظة على كلِّ حال[٤]، وفاعليته ساقطة على كل حال[٥]، والإدانة مسجلة على المكلف عقلاً بلا اشكال[٦].

---

١). أي: يكفي وجود القدرة أوّل الوقت لحدوث التكليف وبقائه، ولا يتوقف بقاؤه على استمرارها.
٢). أي: كما لا ينافي العقاب.
٣). أي: ملاك التكليف ومبادؤه.
٤). أي: سواء ثبت الخطاب أم لا؛ بدليل أنَّ المكلّف بعد إراقته الماء، يصح عقابه على عدم الوضوء، فلو لم يكن الملاك والارادة ثابتين لما صحَّ عقابه.
٥). أي: اذا كانت فائدة ثبوت الجعل بعد التعجيز كونه موجباً لتحريك المكلّف نحو الوضوء، فهو مردود بأنَّ خطاب «توضّأ» لا يمكنه تحريك المكلف بعد الإراقة.
٦). لأنَّ ثبوت القدرة قبل العصيان والتعجيز يكفي لتصحيح الإدانة، ولا تتوقف صحتها على بقاء الخطاب، وعليه لا أثر لبقاء أصل التكليف بعد التعجيز أو ارتفاعه.

● الجامع بين المقدور وغيره

ما تقدّم حتى الآن يعني: أنَّ التكليف مشروط بالقدرة على متعلّقه، فاذا كان متعلَّقه بكلّ حصصه غير مقدور، انطبقت عليه قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور، وأمّا إذا كان متعلَّقه جامعاً بين حصتين: إحداهما مقدورة والأخرى غير مقدورة، فلا شكَّ أيضاً في استحالة تعلُّق التكليف بالجامع على نحو الإطلاق الشمولي، وأمّا تعلّقه بالجامع على نحو الاطلاق البدلي، ففي انطباق القاعدة المذكورة عليه كلام بين الأعلام[١].

النائيني: لا يمكن تعلّق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور

وقد ذهب المحقق النائيني رحمه الله[٢] الى أنَّ التكليف إذا تعلَّق بهذا الجامع، فيختصّ لا محالة بالحصة المقدورة منه، ولا يمكن أنْ يكون للمتعلَّق إطلاق للحصة الأُخرى[٣]؛ لأنّ التكليف بداعي البعث والتحريك، وهو لا يمكن إلّا بالنسبة الى الحصة المقدورة خاصةً، فنفسُ كونه بهذا الداعي يوجب اختصاص التكليف بتلك الحصة.

الكركي: يمكن تعلق التكليف بالجامع بين المقدورة وغيره

وذهب المحقق الثاني[٤] ـ ووافقه جماعة من الأعلام ـ الى إمكان تعلُّق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره، على نحوٍ يكون للواجب إطلاق بدليّ يشمل الحصة غير المقدورة؛ وذلك لأنَّ الجامعَ بينَ المقدورِ وغيرِ المقدورِ

---

١). فقد اختلفوا في أنّه هل يمكن تعلّق التكليف بالجامع، أو يكون متعلّقاً بخصوص الحصة المقدورة؟

٢). أجود التقريرات ٢/١٧٨.

٣). فالتكليف وإن كان في لسان الدليل متعلّقاً بالعنوان والجامع، إلّا أنّه متعلّق في الواقع بالحصة المقدورة خاصة.

٤). نسبه اليه المحقق النائيني رحمه الله (أجود التقريرات ٢/١٢٦، ١٧٧).

مقدورٌ، ويكفي ذلك في إمكان التحريك نحوه، وهذا هو الصحيح[١].

اذا وقعت الحصة غير المقدورة صدفة، أجزأت على رأي الكركي، ولم تجزئ على رأي النائيني

وثمرة هذا البحث[٢] تظهر فيما إذا وقعت الحصة غير المقدورة من الفعل الواجب صدفة وبدون اختيار المكلف، فإنّه على قول المحقق النائيني يُحكم بعدم إجزائها، ووجوب إتيان الجامع في ضمن حصة اخرى؛ لأنّه يفترض اختصاص الوجوب بالحصة المقدورة، فما وقع ليس مصداقاً للواجب، وإجزاء غير الواجب عن الواجب يحتاج الى دليل.

وعلى قول المحقق الثاني نتمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات أنّ الوجوب متعلّق بالجامع بين الحصتين، فيكون المأتيّ به فرداً من الواجب، فيحكم بإجزائه وعدم وجوب الإعادة.

١). لأنّ القدرة على امتثال التكليف لا تتوقف على القدرة على جميع حصصه، وما دام الجامع مقدوراً، فإنّ التكليف يبقىٰ متعلّقاً به، ولا وجه لتعلقه بخصوص الحصة المقدورة.
٢). وهي ثمرة افتراضيّة.

شرطيّة القدرة بالمعنى الأعم[١]

تقدم أنَّ العقل يحكم بتقيُّد التكليف واشتراطه بالقدرة على متعلَّقه؛ لاستحالة التحريك المولوي نحو غير المقدور، ولكن هل يكفي هذا المقدار من التقييد أو لابدَّ من تعميقه؟

ومن أجل الجواب على هذا السؤال نلاحظ: أنَّ المكلَّف إذا كان قادراً على الصلاة تكويناً، ولكنه مأمور فعلاً بانقاذ غريق تفوت بانقاذه الصلاة؛ للتضاد بين عمليتي الانقاذ والصلاة، وعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما، فهل يمكن أن يُؤمر هذا المكلف بالصلاة والحالة هذه، فيجتمع عليه تكليفان بكلا الفعلين؟

والجواب بالنفي؛ لأنَّ المكلَّف وإنْ كان قادراً على الصلاة فعلاً قدرة تكوينية، ولكنه غير قادر على الجمع بينها وبين انقاذ الغريق، فلا يمكن أنْ يكلَّف بالجمع، ولا فرق في استحالة تكليفه بالجمع بين أن يكون ذلك بإيجاب واحد[٢]، أو بإيجابين يستدعيان بمجموعهما الجمع بين الضدين، وعلى هذا فلا يمكن أنْ

---

١). في مقابل القدرة بالمعنىٰ الأخص، وهي: القدرة التكوينية، وهذا البحث معنون في كتب الأصول بمبحث (الترتب).

٢). كأن يقول المولى: صلِّ وأنقذ الغريق، أو: إجمع بين الصلاة وإنقاذ الغريق.

القدرة بالمعنى الاعم: هي القدرة التكوينية زائداً عدم الابتلاء بالامر بالضد

يؤمر بالصلاة من هو مكلَّف فعلاً بالانقاذ في هذا المثال، وإن كان قادراً عليها تكويناً، وذلك يعني: وجود قيد آخر للأمر بالصلاة ـ ولكلّ أمرٍ ـ إضافةً الى القدرة التكوينية، وهو: أنْ لا يكون [المكلف] مبتليً بالأمر بالضدّ فعلاً، فالقيد إذن مجموع أمرين: القدرة التكوينية، وعدم الابتلاء بالأمر بالضد، وهذا ما نسميه بالقدرة التكوينية بالمعنى الأعم.

معنى عدم الابتلاء بالضد

ولا إشكال في ذلك، وإنما الاشكال في معنى عدم الابتلاء الذي يتعيَّن عقلاً أخذه شرطاً في التكليف، فهل هو بمعنى: أنْ لا يكون مأموراً بالضّد، أو بمعنى: أنْ لا يكون مشغولاً بامتثال الأمر بالضد؟ والأول يعني: أنَّ كلّ مكلّف بأحد الضدين لا يكون مأموراً بضده، سواء كان بصدد امتثال ذلك التكليف أو لا، والثاني يعني: سقوط الأمر بالصلاة عمّن كُلِّف بالانقاذ، لكن لا بمجرد التكليف، بل باشتغاله بامتثاله، فمع بنائه على العصيان وعدم الإنقاذ يتوجَّه اليه الأمر بالصلاة، وهذا ما يسمَّى بثبوت الأمرين بالضدين على نحو الترتب[1].

الآخوند: عدم الابتلاء بالضد معناه:عدم الأمربه

وقد ذهب صاحب الكفاية رحمه الله[2] إلى الأول[3] مدَّعياً استحالة الوجه الثاني؛ لأنـه يستلزم في حالة كون المكلَّف بصدد عصيان التكليف بالانقاذ، أنْ يكون كِلا التكليفين فعليّاً بالنسبة اليه، أمّا التكليف بالانقاذ فواضح؛ لأنَّ مجرد كونه بصدد عصيانه لا يعني سقوطه، وأمّا الأمر بالصلاة؛ فلأنَّ قيده محقق بكلا [جزءيه]؛ لتوفر

١). كأن يؤمر بالصلاة عند عدم الاشتغال بالإنقاذ.
٢). كفاية الأصول ١٣٤ـ١٣٥.
٣). أي: أنَّ مجرد الامر بالإنقاذ ـ مثلاً ـ يمنع من توجّه الأمر بالصلاة، سواء اشتغل المكلّف بالانقاذ ام لا؛ لأنَّ لازم وجودهما معاً الأمر بالضدين.

القدرة التكوينية وعدم الابتلاء بالضد بالمعنى الذي يفترضه الوجه الثاني[١]، وفعليّة الأمر بالضدين معاً مستحيلة[٢]، فلابدَّ إذن من الالتزام بالوجه الأول، فيكون التكليف بأحد الضدين بنفس ثبوته نافياً للتكليف بالضد الآخر.

النائيني: عدم الابتلاء بالضد معناه: عدم الاشتغال بامتثاله

وذهب المحقق النائيني رحمه الله[٣] الى الثاني، وهذا هو الصحيح، وتوضيحه ضمن النقاط الثلاث التالية:

لا تنافي بين الأمرين بالضدين في عالم المبادئ

النقطة الاولى[٤]: أنَّ الأمرين بالضدين ليسا متضادين بلحاظ عالم المبادئ؛ إذ لا محذور في افتراض مصلحة ملزمة في كل منهما، وشوق أكيدٍ لهما معاً، ولا بلحاظ عالم الجعل، كما هو واضح[٥]، وإنّما ينشأ التضاد بينهما بلحاظ التنافي والتزاحم بينهما في عالم الامتثال؛ لأنَّ كلاً منهما بقدر ما يُحرك نحو امتثال نفسه، يُبَعِّد عن امتثال الآخر.

الأمر بالضد المشروط بعدم امتثال الضد الآخر، لاينافي الأمر بالاخر في عالم التحريك

النقطة الثانية[٦]: أنَّ وجوب أحد الضدين إذا كان مقيَّداً بعدم امتثال التكليف بالضد الآخر، أو بالبناء على عصيانه، فهو وجوب مشروط على هذا النحو، ويستحيل أنْ يكون هذا الوجوب المشروط منافياً في فاعليته ومحركيته للتكليف بالضد الآخر؛ إذ يمتنع أنْ يستند اليه عدم امتثال التكليف بالضد الآخر؛

---

١). وهو:الاشتغال بامتثاله.

٢). لعدم امكان الجمع بينهما.

٣). فوائد الأصول ٢/٣٣٦، وأشار الى ذلك الشيخ جعفر كاشف الغطاء (كشف الغطاء ص ٢٧)، والمجدد الشيرازي (كفاية الاصول ص ١٣٦).

٤). وهي تتكفل إثبات أنَّ المنافاة بين الأمرين بالضدين إنما تتحقق بلحاظ عالم الامتثال، لا بلحاظ عالم المبادئ أو الجعل.

٥). لأن الجعل اعتبار، وهو سهل المؤونة.

٦). وهي تتكفل إثبات أنَّ الأمر بأحد الضدين (صلِّ) لا ينافي الأمر بالضد الآخر (أنقذ) في عالم الامتثال، إذاكان (صلِّ) مشروطاً بعدم امتثال الآخر أو البناء على عصيانه.

لأنّ هذا العدم مقدمة وجوب بالنسبة اليه، وكلُّ وجوبٍ مشروطٍ بمقدمة وجوبية لا يمكن ان يكون محركاً نحوها وداعياً إليها، كما تقدم مبرهناً في الحلقة السابقة[١]، وإذا امتنع استناد عدم امتثال التكليف بالضد الآخر الى هذا الوجوب المشروط، تبرهن أنّ هذا الوجوب لا يصلُح للمانعية[٢] والمزاحمة في عالم التحريك والامتثال.

الأمر بالضد لا ينافي الأمر بالضد الآخر في عالم الامتثال

النقطة الثالثة: أنّ التكليف بالضد الآخر[٣] إمّا أنْ يكون مشروطاً بدوره أيضاً بعدم امتثال هذا الوجوب المشروط[٤]، وإمّا أنْ يكون مُطلقاً من هذه الناحية، فعلى الأول يستحيل أنْ يكون منافياً للوجوب المشروط في مقام التحريك، بنفس البيان السابق، وعلى الثاني[٥] يستحيل ذلك أيضاً؛ لأنّ التكليف بالضد الآخر مع فرض إطلاقه وإنْ كان يُبَعِّد عن امتثال الوجوب المشروط، ويصلح أنْ يستند اليه عدم وقوع الواجب بذلك الوجوب المشروط، ولكنّه إنّما يُبَعِّد عن امتثال الوجوب المشروط بتقريب المكلَّف نحو امتثال نفسه، الذي يُساوق إفناءَ شرط الوجوب المشروط ونفيَ موضوعه، وهذا يعني: أنّه[٦] يقتضي نفي امتثال الوجوب المشروط بنفي أصل الوجوب المشروط وإعدام شرطه، لا نفيه مع حفظ الوجوب المشروط وحفظ شرطه، والوجوب المشروط إنّما يأبىٰ [نفيَ] امتثال

١). إذ قبل تحقق المقدمة لا وجود لوجوب ذيها لكي يكون محرّكاً نحوها.
٢). أي: للمانعيّة عن الضد الآخر.
٣). وهو أمر (أنقذ) في المثال المتقدم.
٤). أي: وجوب الصلاة.
٥). أي: إذا كان وجوب الإنقاذ مطلقاً.
٦). أي: وجوب الإنقاذ.

نفسه مع حفظ ذاته وشرطه، ولا يأبىٰ [نفيَ] ذلك بـنفي ذاتـه وشـرطه رأساً؛ إذ يستحيل أنْ يكون حافظاً لشرطه ومقتضياً لوجوده[١].

وبهذا يتبرهن أنَّ الأمرين بالضدين، إذا كان أحدهما على الأقل مشـروطاً بعدم امتثال الآخر، [يمكن] ثبوتهما معاً بدون تنافٍ بينهما.

كل تكليف مشروط بالقدرة التكوينية وعدم الاشـتغال بتكليف آخـر لا يقلّ عـنه أهـمية

وهكذا نعرف أنَّ العقل يحكم بأنَّ كلَّ وجوبٍ مشروطٌ ـ إضافة الى القدرة التكوينية ـ بعدم الابتلاء بالتكليف بالضد الآخر، بمعنى: عدم الاشتغال بـامتثاله، ولكن لا أيّ تكليف آخر، بل التكليف الذي لا يقل في مِلاكه أهـمّيةً عـن ذلك الوجوب ـ سواء ساواه، أو كان أهم منه ـ وأمّا إذا كان التكليف الآخر أقلَّ أهمية من ناحية المِلاك، فلا يكون الاشتغال بامتثاله مبرراً شرعاً لرفع اليـد عـن الوجـوب الأهم، بل يكون الوجوبُ الأهمُّ مطلقاً من هذه الناحية، كما تفرضه أهميته.

ومن هنا نصل الى صيغة عامة للتقييد يفرضها العقل على كل تكليف، وهي: تقييده بعدم الاشتغال بامتثال واجبٍ آخرَ لا يقلّ عنه أهمّيةً، وعلى هذا الأساس إذا وقع التضاد بين واجبين كالصلاة وانقاذ الغريق، أو الصـلاة وازالة النـجاسة عـن المسجد، فالتعرُّف على أنَّ أيـهما وجـوبه مـطلق، وأيـهما وجـوبه مـقيد بـعدم الاشتغال بالآخر، يرتبط بمعرفة النسبة بين المِلاكين، فإنْ كانا متساويين[٢]، كان الاشتغال بكلٍّ منهما مصداقاً لما حكم العقل بأخذ عدمه قيداً في كل تكليف[٣]،

---

١). أي: أنَّ امتثال (أنقذ) يساوق إفناءَ شرط (صلِّ)، ومن ثَمَّ إفناءَ وجـود الوجـوب المشـروط للصلاة، ومع عدم هذا الوجوب المشروط، فإنه يستحيل أن يكون مقتضياً لإيـجاد شـرطه الذي هو نفي امتثال أمر (أنقذ).

٢). كانقاذ غريقين مؤمنين.

٣). الأوضح: في التكليف الآخر.

وهذا يعني: أنَّ كلاً من الوجوبين مشروط بعدم امتثال الآخر، ويسمّىٰ بالترتّب من الجانبين، وإن كان أحدُ الملاكين أهمَّ، كان الاشتغال بالأهم مصداقاً لما حكم العقل بأخذ عدمه قيداً في وجوب المهم، ولكن الاشتغال بالمهمّ لا يكون مصداقاً لما حكم العقل بأخذ عدمه قيداً في وجوب الأهم، ويُنتج هذا أنَّ الأمر بالأهم مطلق، والأمر بالمهم مقيّد، وأنَّ المكلف لابدَّ له من الاشتغال بالأهم، لكي لا يُبتلىٰ بمعصية شيء من الأمرين، ولو اشتغل بالمهم لابتلي بمعصية الأمر بالأهم.

عدم الاشتغال بالأهم قيد في وجوب المهم، دون العكس

ويترتب على ما ذكرناه من كون القدرة التكوينية بالمعنى الأعم شرطاً عاماً في التكليف بحكم العقل عدة ثمرات مهمة:

عدم القدرة على الجمع بين امتثال تكليفين لا يؤدي الى تعارض دليليهما

منها: أنّه كلّما وقع التضاد بين واجبين بسبب عجز المكلّف عن الجمع بينهما[1]، كالصلاة والإزالة[2] ـ وتُسمّى بحالات التزاحم ـ فلا ينشأ من ذلك تعارض بين دليلي وجوب الصلاة ووجوب الإزالة؛ لأنَّ الدليل مُفاده جعل الحكم على موضوعه الكلّي وضمن قيوده المقدرة الوجود، كما مرّ بنا في الحلقة السابقة، ومن جملة تلك القيود القدرة التكوينية بالمعنى الأعم المتقدم[3]، ولا يحصل تعارض بين الدليلين إلّا في حالة وجود تنافٍ بين الجعلين، وحيث لا تنافي بين جعل وجوب الصلاة المقيَّد بالقدرة التكوينية بالمعنى الأعم[4]، وجعل وجوب

---

١). أي: بينَ امتثاليهما.
٢). كما لو دخل المسجد وقد تضيّق وقت الصلاة ورأى نجاسة في المسجد، فهنا يتوجه اليه أمران: صلِّ، وأزِل النجاسة، فيحصل تنافٍ بينهما في مرحلة الامتثال (تزاحم).
٣). نحو: صلِّ إذا كنت بالغاً عاقلاً غير منشغل بامتثال الضد (الازالة في المثال).
٤). الشامل لعدم الانشغال بالضد.

الإزالة المقيَّد كذلك، فلا تعارض بين الدليلين[١].

فإن قيل: كيف لا يوجد تعارض بين دليلي صلِّ وأزل، مع أنَّ الأول يقتضي بإطلاقه إيجاب الصلاة سواء أزال أو لا، والثاني يقتضي بإطلاقه إيجاب الإزالة سواء صلّى أو لا، ونتيجة ذلك: أنْ يكون الجمع بين الضدين مطلوباً؟

دليل كل تكليف ليس مطلقاً لحالة الاشتغال بتكليف آخر لا يقل عنه أهمية

كان الجواب على ذلك: أنَّ كلاً من الدليلين لا اطلاق فيه بحدّ ذاته لحالة الاشتغال بضدّ لا يقل عنه أهمية؛ لأنه مقيد عقلاً بعدم ذلك كما تقدم[٢]، فإنْ كان الواجبان المتزاحمان متساويين في الأهمية[٣]، فلا إطلاق في كلّ منهما لحالة الاشتغال بالآخر، وإن كان أحدهما أهمَّ، فلا إطلاق في غير الأهم لذلك[٤]، وعلى كلّ حال فلا يوجد إطلاقان كما ذُكِرَ ليقع التعارض بينهما، وهذا [معنى] ما يقال من أنَّ باب التزاحم مُغاير لباب التعارض ولا يدخل ضمنه ولا تطبّق عليه قواعده.

وكما يكون التزاحم بين واجبين يعجَز المكلّف عن الجمع بينهما[٥]، كذلك يكون بين واجب وحرام يعجَز المكلّف عن الجمع بين إيجاد الواجب منهما وترك الحرام، كما إذا ضاقت قدرةالمكلّف في موردٍ ما عن إتيان الواجب

---

١). أي: أنه بناء على إمكان الترتب لا تعارض؛ إذ يمكن للمولىٰ أن يقول مثلاً: صلِّ إذا لم تُزِل، واما على مسلك الآخوند في استحالة الترتب فيحصل التعارض.

٢). أي: أنَّ الخطابين وإنْ كانا مطلقين معاً من حيثُ اللفظ، ولم يقيِّد أحدهما بترك الاشتغال بالآخر، الّا انهما مقيّدان بحكم العقل بعدم الاشتغال بواجب آخر أهم أو مساوٍ، وهذا يكفي لرفع التعارض.

٣). كانقاذ غريقين مؤمنين.

٤). أي: لحالة الاشتغال بالأهم.

٥). أي: الجمع بين امتثاليهما، كوجوب الصوم ووجوب التكسب تحصيلاً للمعاش.

وترك الحرام معاً[١].

في حالة التزاحم يقدّم التكليف الأهم مِلاكاً، ومع التساوي يكون المكلف مخيراً عقلاً

ومنها: أنَّ القانون الذي تُعالج به حالات التزاحم هو: تقديم الأهم مِلاكاً على غيره؛ لأنَّ الاشتغال بالأهم ينفي موضوع المهم دون العكس[٢]، هذا إذا كان هناك أهمّ، وأمّا مع التساوي فالمكلَّف مخيَّر عقلاً؛ لأنَّ الاشتغال بكلّ واحد من المتزاحمين ينفي موضوع الآخر، وإذا ترك المكلّف الواجبين المتزاحمين معاً، استحق عقابين؛ لفعلية كلا الوجوبين في هذه الحالة.

تقديم الأهم لا يسقط المهم، بل يبقىٰ وجوبه منوطاً بعدم الاشتغال بالاهم

ومنها: أنَّ تقديم أحد الواجبين في حالات التزاحم بقانون الأهمية لا يعني سقوط الواجب الآخر رأساً، كما هي الحالة في تقديم أحد المتعارضين على الآخر، بل يبقى الآخر واجباً وجوباً منوطاً بعدم الاشتغال بالأهم، وهذا ما يُسمّىٰ بالوجوب الترتّبي، ولا يحتاج إثبات هذا الوجوب الترتبي الى دليل خاص[٣]، بل يكفيه نفس الدليل العام[٤]؛ لأنَّ مُفادَه ـ كما عرفنا ـ وجوبُ متعلَّقه مشروطاً بعدم الاشتغال بواجب لا يقل عنه أهمية، والوجوب الترتبي هو تعبير آخر عن ذلك، بعد افتراض أهمية المزاحم الآخر.

---

١). كحرمة التصرف الغصبي في الأرض ووجوب انقاذ الغريق المتوقف على ذلك التصرف، فحينئذ تقيّد حرمة الغصب بعدم الاشتغال بالواجب الأهم (إنقاذ الغريق).
ويلاحظ: أنّ إقحام ذكر التزاحم بين الواجب والمحرّم في أثناء بيان الثمرات، غير مناسب، بل المناسب ذكره مستقلاً (الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ٢/٢٣٨).

٢). فلو اشتغل بالمهم دون الأهم يكون عاصياً.

٣). دفع دخل حاصله: أنّ مجرد إمكان الأمر بالصلاة مترتباً على ترك الإنقاذ، لا يستلزم وقوع الأمر الترتبي، ودفعه بأن إمكان الأمر الترتبي بالخصوص يلازم وقوعه، وان كان الامكان في غيره لا يلازم الوقوع، وتقريب الدفع: أنه إذا أمر المولىٰ بالصلاة، فالعقل بعد حكمه بتقييد كلّ تكليف بعدم الاشتغال بالأهم أو المساوي، لابد أن يقيِّد الامرَ المذكورَ بذلك، فيكون الأمر بالصلاة حال عدم الاشتغال بالانقاذ متحققاً فعلاً.

٤). أي: دليل الأمر بالصلاة مع ضمّ القيد العقلي اليه.

على القول بالترتب يقع المهم صحيحاً اذا اتى المكلف به وترك الأهم

ومن نتائج هذه الثمرة: أنَّ الصلاة إذا زاحمت إنقاذ الغريق الواجب الأهم، واشتغل المكلَّف بالصلاة بدلاً عن الانقاذ، صحت صلاته، على ما تقدم؛ لأنّها مأمور بها بالأمر الترتّبي، وهو أمر مُحقق فعلاً في حقّ من لا يُمارس فعلاً امتثال الأهم[1]، وأمّا إذا أخذنا بوجهة نظر صاحب الكفاية رحمه الله القائل بأنَّ الأمرين بالضدين لا يجتمعان ولو على وجه الترتّب، فمن الصعب تصحيح الصلاة المذكورة؛ لأنَّ صحتها فرع ثبوت أمر بها، ولا أمر بها ولو على وجه الترتّب بناء على وجهة النظر المذكورة.

على انكار الترتب لا يقع المهم صحيحاً اذا اشتغل به المكلف دون الأهم

فإن قيل: يكفي في صحتها وفاؤها بالمِلاك وإنْ لم يكن هناك أمر، كان الجواب: انَّ الكاشف عن المِلاك هو الأمر، فحيث [لا] أمرَ لا دليلَ على وجود المِلاك.

● **ما هو الضد؟**[2]

عرفنا أنَّ الأمر بشيءٍ مقيَّد عقلاً بعدم الاشتغال بضده الذي لا يقلّ عنه أهمّيةً، وانتهينا من ذلك الى أنَّ وقوع التضاد بين واجبين بسبب عجز المكلَّف عن

١). أي: أنَّ الثمرة الأساسيّة لفكرة الترتّب هي: انتفاء التعارض بين خطابي صلِّ وأنقذ وتحقق التزاحم، وهي ثمرة أصولية، ويتفرع على ذلك ثمرة فقهيّة عملية، هي:تصحيح الصلاة ممّن ترك الانقاذ، فليست الثمرة الأساسية هي:تصحيح المهم عند ترك الأهم كما يرى السيد الخوئي (محاضرات في أصول الفقه ٣/٩١).

٢). يريد الاشارة الى موردين لا يمكن فيهما تحقق الترتب، أولهما: مورد الأمرين المتناقضين، وثانيهما: مورد المتضادين اللذين لا ضدَّ لهما، وانما يحصل الترتب في مورد الأمرين المتضادين اللذين لهما ضد ثالث، كالصلاة والازالة؛ إذ يمكن تركهما معاً والاشتغال بالقراءة مثلاً.

الجمع بينهما، لا يؤدي الى التعارض بين دليليهما، والآن نتساءَل ماذا نريد بهذا التضاد؟

والجواب: أننا نُريد بذلك حالات عدم إمكان الاجتماع الناشئة من ضيق قدرة المكلف، ولكن لا ينطبق هذا على كل ضدّ، فهو:

لا يمكن الأمر بنحو الترتب في التكليفين المتنافيين بنحو التناقض

أولاً: لا ينطبق على الضدّ العام، أي: النقيض؛ وذلك لأنَّ الأمر بأحد النقيضين يستحيل أنْ يكون مقيَّداً بعدم الاشتغال بنقيضه[1]؛ لأنَّ فرض عدم الاشتغال بالنقيض يُساوق ثبوت نقيضه، ويكون الأمر به حينئذٍ تحصيلاً للحاصل، وهو محال، ومن هنا نعرف أنَّ النقيضين لا يعقل جعل أمر بكلّ منهما، لا مطلقاً ولا مقيّداً بعدم الاشتغال بالآخر، أمّا الأول؛ فلأنّه تكليف بالجمع بين نقيضين، وأمّا الثاني؛ فلأنّه تحصيل للحاصل، وهذا يعني: أنّه إذا دلّ دليل على وجوب فعل، ودلّ دليل آخر على وجوب [تركه] أو حرمة فعله، كان الدليلان متعارضين؛ لأنَّ التنافي بين الجعلين ذاتيهما.

لا يمكن الأمر الترتبي في المتضادين اللذين لا ثالث لهما

وثانياً: لا ينطبق على الضدّ الخاص في حالة الضدين اللذين لا ثالث لهما[2]؛ لنفس السبب السابق؛ حيث أنَّ عدم الاشتغال بأحدهما يُساوق وجود الآخر حينئذٍ، والحال هنا كالحال في النقيضين[3]، وعلى هذا فعجزُ المكلَّف عن الجمع بين واجبين إنّما يُحقق التزاحم لا التعارض فيما إذا لم يكونا من قبيل النقيضين، أو الضدين اللذين لا ثالث لهما، وإلّا دخلت المسألة في باب التعارض،

١). فلا يمكن أن يقال: صلِّ ، فإن لم تشتغل بالصلاة وجبَ عليكَ تركها.
٢). كالجهر والإخفات، فلا يمكن أن يقال: إجهر بصلاتك، فإن لم تجهر بها وجب عليك الإخفات.
٣). من عدم إمكان جعل أمرٍ بكلٍّ منهما، لا مطلقاً، ولا مقيّداً بعدم الاشتغال بالآخر.

ويُمكننا أنْ نستنتج من ذلك[١]: أنَّ ثبوت التزاحم وانتفاء التعارض مرهون بإمكان الترتّب الذي يعني: كون كلّ من الأمرين مشروطاً بعدم الاشتغال بمتعلق الآخر، فكلّما أمكن ذلك صحَّ التزاحم، وكلّما امتنع الترتّب كما في الحالتين المشار اليهما، وقع التعارض.

● إطلاق الواجب لحالة المزاحمة

لا مزاحمة بين اطلاق الأمر بأحد الواجبين، والأمر بحصة من الواجب المضادّ له

قد تكون المزاحمة قائمة بين متعلّقي أمرين على نحوٍ يدور الأمر بين امتثال هذا أو ذاك، كما إذا كان وقت الصلاة ضيّقاً وابتلي المكلّف بنجاسة في المسجد تفوت مع إزالتها الصلاة رأساً[٢]، وقد لا تكون هناك مزاحمة على هذا النحو، وإنما تكون بين أحد الواجبين وحصة معينة من حصص الواجب الآخر، ومثاله: أنْ يكون وقت الصلاة موسَّعاً، وتكون الإزالة مزاحِمة للصلاة في أول الوقت، وبإمكان المكلَّف أنْ يُزيل ثُمَّ يصلي، ونحن كنا نتكلم عن الحالة الأولى من المزاحَمة، وأمّا الحالة الثانية، فقد يقال: إنّه لا مزاحمة بين الأمرين؛ لإمكان امتثالهما معاً، فإنَّ الأمر بالصلاة متعلّق بالجامع بين الحصة المزاحمة وغيرها، والمكلف قادر على ايجاد الجامع مع الإزالة، فلا تضادّ بين الواجبين[٣]، وهذا يعني: أنَّ كلاًّ من الأمرين يُلائم الآخر، فإذا ترك المكلّف الإزالة وصلّى، كان قد

---

١). أي: نستفيد من ذلك ضابطاً كلّياً، وهو: متىٰ لم يعقل الأمر بالشيئين بنحو الترتّب، تحقق التعارض بين دليليهما، ومتىٰ كان ذلك معقولاً لم يكن تعارض، وتحقق التزاحم بينهما في مقام الامتثال.

٢). أي: أننا نفترض الأمرين بنحو لو اشتغل بأحدهما لم يمكنه امتثال الآخر.

٣). ومن ثَمَّ لا تزاحم؛ لأنه متفرع على التضاد بين الواجبين.

أتىٰ بفردٍ من الواجب المأمور به فعلاً.

دعوىٰ وقوع المزاحمة في الفرض المذكور

وقد يقال: إنَّ المزاحَمة واقعة بين الأمر بالإزالة وإطلاق الأمر بالصلاة للحصة المزاحِمة، فلا يُمكن أنْ يتلاءم الأمر بالإزالة مع هذا الاطلاق في وقت واحد.

ارتباط المسألة بامكان التكليف بالجامع بين المقدور وغيره

والصحيح أنْ يقال: إنَّ لهذه المسألة ارتباطاً بمسألة متقدّمة، وهي: أنّه هل يمكن التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور؟ فإنْ أخذنا في تلك المسألة بوجهة نظر المحقق النائيني القائل بامتناع ذلك، وأخذنا القدرة التكوينية بالمعنى الأعم المشتمل على عدم الاشتغال بامتثال واجب مزاحم لا يقلُّ عنه أهميّة[١]، كان معنى ذلك: أنَّ التكليف بالجامع بين الحصة المبتلاة بمزاحم وغيرها [ممتنع] أيضاً، فيقوم التزاحم بين الأمر بالجامع [والأمرِ بالإزالة]، وحينئذٍ يُطبق قانون باب التزاحم، وهو: التقديم بالأهمية، ولا شكَّ في أنَّ الأمر بالإزالة أهمّ؛ لأنَّ استيفاءه ينحصر بذلك الزمان، بينما استيفاء الأمر بالجامع يتأتّىٰ بحصة أُخرى، وهذا يعني وفقاً لما تقدم: أنَّ الأمر بالجامع يكون منوطاً بعدم الابتلاء بالإزالة الواجبة، فإنْ فسّرنا عدم الابتلاء بعدم الأمر[٢]، كما عليه صاحب الكفاية[٣]، كان معنى ذلك: أنَّ

---

١). أي: قلنا بإمكان الترتّب، كما يذهب الى ذلك النائيني.

٢). أي: قلنا باستحالة الترتب.

٣). ذكرُ مختار الآخوند هنا غير مناسب؛ لأننا افترضنا مقدّماً أنَّ الكلام على فرض امكان الترتب وأنَّ الشرط هو عدم الاشتغال بالأهم أو المساوي، فالأفضل أن نقول بعد الانتهاء من تصحيح الحصة المزاحِمة من الصلاة لو أتىٰ بها المكلّف على رأي النائيني: وإن قلنا بعدم امكان الترتب وتحفظنا على القول بامتناع تعلّق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره، تحقق التعارض بين الأمرين؛ لأنَّ إنكار امكان الترتّب ملازم لتحقق التعارض بين الدليلين.

الحصة المزاحمة من الصلاة لا أمر بها[١]، فلا تقع صحيحة إذا آثرها المكلّف على الإزالة، وإنْ فسّرنا عدم الابتلاء بعدم الاشتغال بامتثال المزاحم[٢]، كما عليه النائيني، كان معنى ذلك: أنَّ الأمر بالجامع ثابت على وجه الترتّب، فلو أتىٰ المكلّف بالحصة المزاحمة من الصلاة، وقعت منه صحيحة.

[وإن أخذنا في تلك المسألة بوجهة نظر المحقق الثاني القائل بإمكان تعلّق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، فلا مانع حينئذ من تعلّق التكليف بالجامع بين الحصة المبتلاة بمزاحم وغيرها، وهذا يعني: أنَّ الأمر بالجامع ليس منوطاً بعدم الابتلاء بالإزالة الواجبة، لا بمعنىٰ عدم الابتلاء بالأمر بها، ولا بمعنىٰ عدم الاشتغال بامتثالها، وحينئذ يكون الأمر بالجامع ثابتاً في عَرْض الأمر بالازالة، أي: لا على وجه الترتب، فلو أتىٰ المكلف بالحصة المزاحمة من الصلاة، وقعت منه صحيحة، سواء قلنا بإمكان الترتب أو امتناعه][٣].

● التقييد بعدم المانع الشرعي

قلنا: إنَّ القانون المتبع في حالات التزاحم هو قانون ترجيح الأهم مِلاكاً، ولكن هذا فيما إذا لم يفرض تقييد زائد على ما استقل به العقل من اشتراط، فقد

---

١). لا بما هي حصة؛ لأنَّ الأمر متعلق بالجامع لا بالحصة، ولا بما هي مصداق للجامع؛ لأنَّ المفروض أنَّ الكلام مبنيٌّ على عدم امكان تعلّق الأمر بالجامع بين المقدور وغيره.

٢). وهذا ما فرضناه في البداية، فلا معنىٰ لتكراره الآن.

٣). هذه العبارة ساقطة من أصل الكتاب، وقد اضافها المؤلف‏ﷺ بعد طباعته، لكنها لم تصلنا، فأعاد صياغتها تلميذه حجة الاسلام السيد علي اكبر الحائري.

اذا اشترط مُفاد أحد الدليلين شرعاًبعدم حكم مخالف، قدّم المخالف، ولم يراعَ التقديم بأهمية المِلاك

عرفنا أنَّ العقل يستقلّ باشتراط مُفاد كلّ من الدليلين بالقدرة التكوينية **بالمعنى** الأعم، فإذا فرضنا أنَّ مُفاد أحدهما كان مشروطاً من قِبَل الشارع ـ إضافة **الى ذلك** ـ بعدم المانع الشرعي، أي: بعدم وجود حكم على الخلاف، دون الدليل **الآخر، قُدِّم** الآخر عليه، ولم يُنظر الى الأهمية في المِلاك[١]، ومثاله: وجوب الوفاء بالشرط **إذا** تزاحم مع وجوب الحج، كما إذا اشترط على الشخص أنْ يزور الحسين عليه السلام **في** [يوم] عرفة كلِّ سنة، واستطاع بعد ذلك، فإنَّ وجوب الوفاء بالشرط **مقيَّد في دليله** بأن لا يكون هناك حكم على خلافه بلسان (إنَّ شرط الله قبل شرطكم)[٢]، **وأمّا** دليل وجوب الحج، فلم يُقيَّد بذلك، فيقدم وجوب الحج، ولا ينظر **الى الأهمية، أمّا الأول**[٣]؛ فلأنّه ينفي بنفسه[٤] موضوع الوجوب الآخر؛ لأنَّ وجوبَ الحج ذاتَه ـ بقطع النظر عن امتثاله ـ مانعٌ شرعي عن الاتيان بمتعلَّق الآخر، فهو حكم على الخلاف، والمفروض اشتراط وجوب الوفاء بعدم ذلك، فلا موضوع لوجوب الوفاء مع فعلية وجوب الحج.

وأمّا الثاني[٥]؛ فلأنَّ أهمية أحد الوجوبين مِلاكاً، إنّما تُؤثر في التقديم في حالة وجود هذا المِلاك الأهم، فإذا كان مُفاد أحد الدليلين مشروطاً بعدم المانع الشرعي، دلَّ ذلك على أنَّ مُفاده حكماً وملاكاً لا يثبت مع وجود المانع الشرعي،

١). أي: لا يقدَّم الأهم ملاكاً، بل يقدَّم التكليف الذي لم يؤخذ فيه القيد المذكور، وإن كان أضعفَ ملاكاً من المقيَّد.

٢). وسائل الشيعة ج ٢٣ ب ١٥ من أبواب المكاتبة ح ١، وج ٢٦ ب ٢٢ من أبواب موانع الإرث ح ١، ونص الحديث في كلا الموردين (قبل شرطِك)، وشرط الله هنا هو وجوب الحجّ.

٣). أي: تقديم وجوب الحج.

٤). أي: حتىٰ مع عدم الاشتغال بامتثاله.

٥). وهو:عدم الالتفات الى أهمية وجوب الوفاء بالشرط.

وحيث أنَّ مُفاد الآخر مانع شرعي، فلا فعليّة للأول حكماً ولا ملاكاً مع فعليّة مُفاد الآخر، وفي هذه الحالة لا معنىٰ لأخذ أهمّية مِلاك الأول بعين الاعتبار.

وقد يُطلق على الحكم المقيَّد بالتقييد الزائد المفروض أنـه مشروط بالقدرة الشرعية، ويُطلق على ما لا يكون مقيَّداً بأزيدَ مما يستقل به العقل [أنـه] مشروط بالقدرة العقلية، وعلى هذا الاساس يقال: إنّه في حالات التزاحم يقدَّم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية، فإنْ كانا معاً مشروطين بـالقدرة العقلية، جرىٰ قانون الترجيح بالأهمية، غير أنَّ نفس مصطلح المشروط بالقدرة الشرعية وما يقابله، قد يُطلق على مـعنىً آخـر[1] مـرَّ بـنا فـي الحـلقة السـابقة، فلاحظ[2] ولا تشتبه.

١). وهو: أنَّ القدرة إذا كانت شرطاً في المِلاك والإرادة فهي قـدرة شـرعية، واذا لم تكـن شـرطاً فيهما، بل هي شرط في العقاب فقط، فهي قدرة عقلية.
٢). ومرّ هنا أيضاً ص ٢٧٢.

قاعدة إمكان الوجوب المشروط[١]

شروط الوجوب.

للوجوب ثلاث مراحل، وهي: المِلاك، والإرادة، وجعل الحكم، وفي كلٍّ من هذه المراحل الثلاث قد تُؤخذ قيود معيَّنة، فاستعمال الدواء للمريض واجب مثلاً، فإذا أخذنا هذا الواجب في مرحلة المِلاك، نجد أنَّ المصلحة القائمة به هي حاجة الجسم اليه؛ ليسترجع وضعه الطبيعي، وهذه الحاجة منوطة بالمرض؛ فإنَّ الانسان الصحيح لا حاجة به الى الدواء، وبدون المرض لا يتصف الدواء بأنّه ذو مصلحة، ومن هنا يُعبَّر عن المرض بأنّه شرط في اتصاف الفعل بالمِلاك، وكلّ ما كان من هذا القبيل يُسمّىٰ بشرط الاتصاف، ثمَّ قد نفرض أنَّ الطبيب يأمر بأنْ يكون استعمال الدواء بعد الطعام، فالطعام هنا شرط أيضاً، ولكنه ليس شرطاً في اتصاف الفعل بالمصلحة؛إذْ من الواضح: أنَّ المريض مصلحته في استعمال الدواء منذ يمرض، وإنّما الطعام شرط في ترتُّب تلك المصلحة وكيفيّة استيفائها بعد اتصاف الفعل بها، فالطبيب بأمره المذكور يُريد أنْ يوضِّح: أنَّ المصلحة القائمة

شرط اتصاف الفعل بالمِلاك

شرط ترتب مصلحة الفعل

---

١). في قبال ما ذهب اليه الشيخ الأنصاري‏ من عدم إمكان تقييد الوجوب؛ لأنَّ الدالَّ عليه هيئة (إفعل) ومدلولها جزئي، والجزئي لا يمكن تقييده، ولذا أرجع الشروط كلها للواجب، واما الوجوب فهو مطلق دائماً.

بالدواء لا تُستوفىٰ إلّا بحصّة خاصة من الاستعمال، وهي استعماله بعد الطعام، وكلّ ما كان من هذا القبيل يُسمّىٰ بشرط الترتب؛ تمييزاً له عن شرط الاتصاف[١]، وشرب الدواء سواء كان مطلوباً تشريعياً من قبل الآمر، أو مطلوباً تكوينياً لنفس المريض، له هذان النّحوان من الشروط.

شروط الاتصاف شروط للارادة، وشروط الترتب شروط للمراد

وشروط الاتصاف تكون شروطاً لنفس الإرادة في المرحلة الثانية، خلافاً لشروط الترتّب؛ فإنّها شروط للمُراد لا للارادة، من دون فرق في ذلك كلّه بين الإرادة التكوينية والتشريعية؛ فالإنسان لا يُريد أنْ يشرب الدواء إلّا إذا رأى نفسه مريضاً[٢]، ولا يريد من مأموره أنْ يشرب الدواء إلّا إذا كان كذلك[٣]، ولكنَّ إرادة شرب الدواء للمريض أو لمن يوجّهه، فعليّة قبل أنْ يتناول الطعام، ولهذا فإنَّ المريض قد يتناول الطعام لا لشيء إلّا حرصاً منه على أنْ يشرب الدواء بعده وفقاً لتعليمات الطبيب، وهذا يوضِّح :أنَّ تناول الطعام ليس قيداً للإرادة، بل هو قيد للمراد[٤]، بمعنى: أنَّ الارادة فعليّة ومتعلّقة بالحصة الخاصة، وهي: شرب الدواء المقيَّد بالطعام، ومن أجل فعليتها كانت محركة نحو إيجاد القيد نفسه.

الإرادة مقيدة بشروط الاتصاف بوجودها اللحاظي لا الخارجي

غير أنَّ الإرادة التي ذكرنا أنّها مقيدة بشروط الاتصاف، ليست منوطة بالوجود الخارجي لهذه الشروط، بل بوجودها التقديري اللحاظي؛ لأنَّ الإرادة معلولة دائماً لإدراك المصلحة ولحاظ ما له دخلٌ في اتصاف الفعل بها، لا لواقع

---

١). أوّل من قسّم الشروط الى شروط اتصاف وشروط ترتب هو المحقق العراقي (نهاية الافكار ١/٢٩٢-٢٩٣).

٢). هذا في الإرادة التكوينيّة.

٣). أي: مريضاً، وهذا في الإرادة التشريعيّة.

٤). أي: شرب الدواء.

تلك المصلحة مباشرة، وما أكثرَ المصالحَ التي لا تُؤثّر في إرادة الانسان؛ لعدم إدراكه ولحاظه لها[١]، فشروط الاتصاف بوجودِها الخارجي دخيلة في المِلاك، وبوجودِها التقديري اللحاظي دخيلة في الإرادة، فلا مصلحة في الدواء إلّا إذا كان الانسان مريضاً حقاً، ولا إرادة للدواء إلّا إذا لاحظ الانسان المرض وافترضه في نفسه، أو فيمن يتولّىٰ توجيهه.

شروط الاتصاف قيود للوجوب، وشروط الترتب قيود للواجب

ونفس الفارق بين شروط الاتصاف وشروط الترتب ينعكس على المرحلة الثالثة، وهي: مرحلة جعل الحكم، فقد علمنا سابقاً أنَّ جعل الحكم عبارة عن إنشائه على موضوعه [المقدّر] الوجود، فكلّ شروط الاتصاف تُؤخذ مقدّرةَ الوجود في موضوع الحكم، وتُعتبر [شروطاً] للوجوب المجعول[٢]، وأمّا شروط الترتب فتكون مأخوذةً قيوداً للواجب[٣].

شروط الاتصاف قيود للجعل بوجودها اللحاظي، وقيود للمجعول بوجودها الخارجي

وإذا لاحظنا المرحلة الثالثة بدقّة، وميَّزنا بين الجعل والمجعول[٤]، كما مرَّ بنا في الحلقة السابقة، نجد أنَّ الجعل باعتباره أمراً نفسانيّاً [منوط ومرتبط] بشروط الاتصاف بوجودها التقديري اللحاظي كالارادة تماماً، لا بوجودها الخارجي، ولهذا كثيراً ما يتحقق الجعل قبل أنْ توجد شروط الاتصاف خارجاً، وأمّا فعلية المجعول فهي منوطة بفعلية شروط الاتصاف بوجودها الخارجي، فما لم توجد

---

١). لا لعدم وجودها فعلاً.

٢). المراد بالمجعول هنا: معناه اللغوي، أي: الوجوب الذي جعله الشارع، لا معناه الاصطلاحي، وهو: الوجوب الفعلي.

٣). والخلاصة: أنَّ ما يكون شرطاً لاتصاف الفعل بالمصلحة، يكون أيضاً شرطاً للارادة وللوجوب، وما يكون شرطاً لترتّب المصلحة، يكون أيضاً شرطاً للمراد وللواجب.

٤). أي: بين الجعل والفعليّة.

خارجاً كلّ القيود المأخوذة في موضوع الحكم، لا يكون المجعول فعليّاً[١]، وأمّا شروط الترتّب فتؤخذ قيوداً في الواجب؛ تبعاً لأخذها قيوداً في المراد.

وبهذا نعرف:أنَّ الوجوب المجعول لا ثبوت له قبل وجود شروط الاتصاف؛ لأنّه مشروط بها في عالم الجعل.

وأما ما يقال من أنَّ الوجوب المشروط غير معقول؛ لأنَّ المولى يجعل الحكم قبل أنْ تتحقق الشروط خارجاً، فكيف يكون مشروطاً [بها]؟ فهو مندفع بالتمييز بين الجعل والمجعول، والالتفات الى ما ذكرناه من إناطة الجعل بالوجود التقديري للشرط، وإناطة المجعول بالوجود الخارجي له.

وأمّا ثمرة البحث عن إمكان الوجوب المشروط وامتناعه، فتظهر في بحث مُقبل إن شاء الله تعالى[٢].

---

١). أي: أنَّ الجعل (كالوجوب الانشائي للحجّ) لما كان أمراً نفسانياً، فلابد أن يشرط بأمر نفساني أيضاً، وهو لحاظ الاستطاعة وتقديرها، واما المجعول (الوجوب الفعلي للحج) فهو أمر خارجي، فلابد من إناطته بالوجود الخارجي للاستطاعة، ويلاحظ: أنَّ قوله بعد ذلك: (وأما شروط الترتب) الى قوله: (في عالم الجعل) هو تكرار لما تقدّم ذكره.

٢). وحاصلها: أنَّ لهذا البحث ارتباطاً بحلِّ مشكلة المقدّمات المفوّتة، وخلاصتها: أنَّ الاغتسال واجب على الجنب في رمضان قبل طلوع الفجر، والحال أنَّ وجوب الصوم يبدأ بعد طلوع الفجر، ولازم ذلك تحقق وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها، وهو غير معقول.
وقد قُدّمت عدة حلول لهذه المشكلة، منها: ما ذكره الانصاري بناءً على رأيه في استحالة الوجوب المشروط: من أنَّ وجوب الصوم ليس مشروطاً بطلوع الفجر، وانّما هو ثابت قبل ذلك، فيكون وجوب الغسل قبل الطلوع على القاعدة، وسيأتي إيضاح ذلك في ص ٣١٢.

المسؤولية تجاه القيود والمقدّمات

تنقسم المقدمات الدخيلة في الواجب الشرعي الى ثلاثة اقسام:

المقدمةالوجوبية، هي: التي تتوقف عليها فعلية الوجوب

الأول: المقدمات التي تتوقف عليها فعليّة الوجوب، وهي إنّما تكون كذلك بالتقييد الشرعي وأخذها مقدرة الوجود في مقام جعل الحكم على نهج القضية الحقيقية؛ لأنَّ الوجوب حكم مجعول[١] تابع لجعله، فما لم يقيِّد جعلاً بشيء لا يكون ذلك الشيء دخيلاً في فعليّته، وتُسمّىٰ هذه المقدمات بالمقدَّمات الوجوبية، كالاستطاعة بالنسبة الى وجوب الحج.

المقدمةالوجودية: هي التي يتوقف عليها امتثال الواجب شرعاً أو عقلاً

الثاني: المقدِّمات التي يتوقَّف عليها امتثال الأمر الشرعي بسبب أخذ الشارع لها قيداً في الواجب، وتُسمّىٰ بالمقدِّمات الشرعية الوجودية[٢]، كالوضوء بالنسبة الى الصلاة.

الثالث: المقدِّمات التي يتوقف عليها امتثال الأمر الشرعي بدون أخذها قيداً من قِبَل الشارع، كقطع المسافة الى الميقات بالنسبة الى الحج الواجب على

١). المراد بالمجعول معناه اللغوي لا الاصطلاحي.

٢). إذ يتوقف عليها وجود الواجب، لا وجوبه، وتسمى أيضاً: مقدمات الواجب، ومقدمات الصحة.

البعيد، ونصب السُلّم بالنسبة الى من وجب عليه المكث في الطابق الأعلى، وتُسمّىٰ بالمقدمات العقلية الوجودية.

المقدمة الوجودية العقلية مقدمة لذات الفعل، والمقدمة الوجودية الشرعية مقدّمة للتقيّد

وبالمقارنة بين هذين القسمين من المقدمات الوجودية، نلاحظ: أنّه في موردِ المقدِّمة الشرعية الوجودية قد تعلَّق الأمر بالمقيَّد[١]، والمقيَّد عبارة عن ذات المقيَّد والتقيُّد، وأنَّ المقدمة المذكورة مقدمة عقلية للتقيُّد، بينما نجد أنَّ المقدمة العقلية الوجودية هي مقدمة لذات الفعل[٢].

والكلام **تارة** يقع في تحديد مسؤولية المكلّف تجاه هذه الاقسام من المقدمات، **وأُخرىٰ** في تحديد الضابط الذي يسير عليه المولى في جعل المقدمة من هذا القسم أو ذاك[٣].

الوجوب يحرّك نحو المقدمات الوجودية، دون الوجوبيّة

أمّا تحديد مسؤولية المكلَّف تجاه المقدمات، فحاصله: أنَّ الوجوب ـ وكذلك كلّ طلب ـ لا يكون محرِّكاً نحو المقدمات الوجوبية، ولا مُديناً للمكلَّف بها؛ لأنّه لا يوجد إلّا بعد تحققها، فكيف يكون باعثاً على إيجادها، وإنّما يَكون محرِّكاً نحو المقدمات الوجودية بكلا قسميها؛ لأنّه فعليّ قبل وجودها، فيُحرّك لا محالةَ نحو إيجادها؛ تبعاً لتحريكه نحو متعلَّقه، بمعنى: أنَّ المكلَّف مسؤول عقلاً من قبَل ذلك التكليف عن إيجاد تلك المقدمات، وهذا التحريك يبدأ من حين فعلية التكليف المجعول، فقبل أنْ يُصبح التكليف فعليّاً لا محركيةَ له نحو المقدمات؛ تبعاً لعدم محركيته نحو متعلّقه؛ لأنَّ المحركيّة من شؤون الفعلية.

---

١). أي: أنَّ الأمر الشرعي لم يتعلّق بذات الصلاة، بل بالصلاة المقيّدة بالوضوء.
٢). أي: الحجّ، لأنَّ الشارع أمر بذات الحج، لا الحج المقيَّد بالسفر.
٣). أي: في جعلها مقدمة للوجوب أو للواجب.

واذا اتفق أنَّ قيداً مّا، كان مقدمة وجوبية ووجودية معاً[١]، امتنع تحريك التكليف نحوه؛ لتفرعه على وجوده، وإنّما يكون محركاً ـ بعد وجود ذلك القيد ـ نحو التقيُّد،وإيقاع الفعل مقيَّداً به.

شرط الاتصاف يؤخذ قيداً للوجوب

وأمّا تحديد الضابط الذي يسير عليه المولى فهو: أنَّ كلَّ ما كان من شروط الاتصاف في مرحلة المِلاك، فيأخذه قيداً للوجوب لا للواجب، فيصبح مقدمة وجوبية، والوجه في ذلك واضح؛ لأنه لما كان شرطاً في الاتصاف، فلا يهتمّ المولى بتحصيله، بينما لو جعله قيداً للواجب وكان الوجوب فعلياً قبله، لأصبح مقدمة وجودية، ولكان التكليف محركاً نحو تحصيله، فيتعيَّن جعله مقدمة وجوبية، وأمّا ما كان من شروط الترتّب فهو على نحوين:

شرط الترتب يؤخذ قيداً للواجب ان كان اختيارياً وقيداً للوجوب والواجب معاً إن لم يكن اختيارياً

احدهما: أنْ يكون اختياريّاً للمكلف، وفي هذه الحالة يأخذه المولى قيداً للواجب؛ لأنه يهتم بتحصيله.

والآخر: أنْ يكون غير اختياري[٢]، وفي هذه الحالة يتعيَّن أخذه قيداً للوجوب، إضافة الى أخذه قيداً للواجب، ولا يمكن الاقتصار على تقييد الواجب به؛ إذ مع الاقتصار كذلك يكون التكليف محرِّكاً نحوه ومُديناً للمكلَّف به، وهو غير معقول؛ لعدم كونه اختيارياً.

وبهذا يتضح: أنَّ الضابطَ في جعل شيء قيداً للوجوب، أحدُ أمرين: إمّا كونه شرطَ الاتصاف، وإمّا كونه شرطَ الترتب مع عدم كونه مقدوراً.

---

١). كالزوال بالنسبة لصلاة الظهر، فهو شرط لأصل وجوبها، وشرط لإمكان تحقيق وجودها.
٢). كالزوال وشهر رمضان.

القيود المتأخرة زماناً عن المقيد

تيد الحكم قد يكون متقدماً عليه أو مقارناً له، وكذلك قيد متعلّق الحكم

القيد سواء كان قيداً للحكم[١] المجعول، أو للواجب[٢] الذي تعلّق به الحكم، قد يكون سابقاً زماناً على المقيَّد به، وقد يكون مقارناً.

فالقيد المتقدِّم للحكم، من قبيل هلال شهر رمضان الذي هو قيد لوجوب الصيام، مع أنَّ هذا الوجوب يبدأ عند طلوع الفجر، والقيد المقارن للحكم، من قبيل الزوال بالنسبة الى الصلاة.

والقيد المتقدِّم للواجب، من قبيل الوضوء، بناءً على كون الصلاة [مقيدة] بالوضوء، لا بحالة مسببة عنه مستمرة، والقيد المقارن له، من قبيل الاستقبال بالنسبة الى الصلاة.

افتراض تأخر القيد زماناً عن المقيَّد

وقد افترض في الفقه أحياناً كون القيد متأخراً زماناً عن المقيد، ومثاله في قيود الحكم: قيديّة الإجازة لنفوذ عقد الفضولي، بناءً على القول بالكشف[٣]، ومثاله في قيود الواجب: غسلُ المستحاضة في الليل الدخيلُ في صحة صيام النهار

١). الأعم من التكليفي والوضعي.
٢). الأنسب: او لمتعلّق الحكم كالواجب؛ ليشمل متعلّق الحكم الوضعي أيضاً كالملكية؛ فإن حصولها ـ في عقد الفضولي مثلاً ـ مشروط باجازة المالك.
٣). وأمّا على القول بالنقل، فإنّ الملكية تحصل من حين الإجازة، فتكون الإجازة شرطاً مقارناً.

المتقدم، على قول بعض الفقهاء[١].

الاشكال على الشرط المتأخر بأن لازمه تأثير المعدوم في الموجود

ومن هنا وقع البحث في إمكان الشرط المتأخر وعدمه. ومنشأ الاستشكال هو: أنَّ الشرط والقيد بمثابة العلّة أو جزء العلة للمشروط والمقيَّد[٢]، ولا يُعقل أنْ تتأخر العلة أو شيء من أجزائها زماناً عن المعلول، وإلّا يلزم تأثير المعدوم في الموجود؛ لأنَّ المتأخر معدوم في الزمان السابق، فكيف يؤثّر في وقت سابق على وجوده.

ردّ الاشكال بأن الشرط المتأخر للواجب محصص له، وليس علةً له

وقد أجيب[٣] على هذا البرهان، أمّا فيما يتعلّق بالشرط المتأخر للواجب، فبأنَّ كون شيء قيداً للواجب مرجعه الى تحصيص الفعل بحصة خاصة، وليس القيد علّة أو جزء العلة للفعل، والتحصيص كما يُمكن أنْ يكون بإضافته[٤] الى أمر مقارن أو متقدم، كذلك يُمكن أنْ يكون بأمر متأخّر[٥].

الشرط المتأخر قيد للجعل بوجوده اللحاظي وهو مقارن للجعل

وأمّا فيما يتعلّق بالشرط المتأخر للحكم، فبأنَّ الحكم تارة يُراد به الجعل، وأخرى يُراد به المجعول، أما الجعل فهو مَنوط بقيود الحكم بوجودها التقديري اللحاظي، لا بوجودها الخارجي، كما تقدم. ووجودها اللحاظي مُقارن للجعل،

١). وهو مقابل للقول بأنه شرط لصحة صيام اليوم التالي، فيكون متقدماً على المشروط، ولا يرد عليه إشكال.
٢). لأنَّ العلّة التامة مركبة من المقتضي وعدم المانع والشرط.
٣). دراسات في علم الأصول ٢٦٢/١.
٤). أي: باضافة الفعل.
٥). فليس المقصود: أنَّ الغسل الليلي يؤثر في صحة صوم النهار المتقدم، ليرد الاشكال، بل المقصود: أنَّ المطلوب ليس مطلق الصوم، بل حصة خاصة منه يعقبها الغسل في الليل.

المجعول مجرد افتراض فلا محذور في تقييده بشرط متأخر

وأمّا المجعول فهو وإنْ كان منوطاً بالوجود الخارجي لقيود الحكم[١]، ولكنّه[٢] مجرد افتراض وليس وجوداً حقيقياً خارجياً، فلا محذور في إناطته بأمر متأخر.

والتحقيق: أنّ هذا الجواب وحده ليس كافياً؛ وذلك لأنّ كون شرط قيداً للحكم والوجوب أو للواجب، ليس جزافاً، وإنّما هو تابع للضابط المتقدم، وحاصله: أنّ ما كان دخيلاً وشرطاً في اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة يؤخذ قيداً للوجوب، وما كان دخيلاً وشرطاً في ترتّب المصلحة على الفعل يؤخذ قيداً للواجب، والجواب المذكور إنّما نظر الى دخل الشرط بحسب عالم الجعل في تحصيص الواجب، أو في الوجوب المجعول، وأغفل ما يكشف عنه ذلك من دخل قيد الواجب في ترتّب المصلحة ووجودها، ودخل قيد الوجوب في اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة[٣]، وترتبُ المصلحة أمر تكويني، واتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة أمر تكويني أيضاً، فكيف يُعقل أن يكون الأمر المتأخر، كغسل المستحاضة في ليلة الأحد، مؤثراً في ترتّب المصلحة على الصوم في نهار السبت السابق إذا أُخذ قيداً للواجب؟ وكيف يُعقل أنْ يكون الأمر المتأخر كالغسل[٤] المذكور مؤثِّراً في اتصاف الصوم في يوم السبت بكونه ذا مصلحة، إذا أخذ قيداً للوجوب؟

الردّ المذكور ناظرالى مرحلة الوجوب دون مرحلة المبادئ

---

١). فإن الملكية الفعلية مثلاً لا تحصل بمجرد لحاظ الاجازة، بل بتحقق الاجازة نفسها خارجاً.

٢). أي: الحكم الفعلي.

٣). أي: أنه ناظر الى حلّ المشكلة بلحاظ عالم الوجوب، وليس ناظراً الى حلّها بلحاظ عالم الملاك.

٤). هذا المثال غير مناسب؛ لأنّ الغسل شرط للواجب لا للوجوب، والصحيح: التمثيل بالاجازة المتأخرة التي تؤخذ شرطاً لصحة عقد الفضولي المتقدم من حين وقوعه.

تسليم الاشكال وتحويل الشرطية من أمر متأخر الى أمر مقارن.

ومن هنا قد يقال باستحالة الشرط المتأخر[١]، ويُلتزم بتأويل الموارد التي تُوهم ذلك بتحويل الشرطية من أمر متأخر الى أمر مقارن، فيقال مثلاً: إنَّ الشرط في نفوذ عقد الفضولي على الكشف، ليس هو الإجازة المتأخرة، بل كون العقد ملحوقاً بالاجازة، والشرط في صوم المستحاضة يوم السبت كونه ملحوقاً بالغسل، وهذه[٢] صفة فعلية قائمة بالأمر المتقدم.

ثمرة البحث في موردين: أولهما، امكان الواجب المعلق وامتناعه، وثانيهما: في التردد بين كون الشرط متقدماً أو متأخراً

وثمرة البحث في الشرط المتأخر إمكاناً وامتناعاً، تظهر من ناحية في إمكان الواجب المعلَّق وامتناعه[٣]؛ فقد تقدم في الحلقة السابقة[٤]: أنَّ إمكان الواجب المعلَّق يرتبط بإمكان الشرط المتأخر، وتظهر من ناحية أخرىٰ فيما إذا دلَّ الدليل على شرطية شيء، كرضا المالك الذي دلَّ الدليل على شرطيته في نفوذ البيع، وتردّد الأمر بين كونه شرطاً متقدماً أو متأخراً، فإنّه على القول بامتناع الشرط المتأخر يتعيّن الالتزام بكونه[٥] شرطاً مقارناً، فيقال في المثال بصحة عقد الفضولي على نحو النقل؛ لأنَّ الحمل على الشرط المتأخر، إنْ كان بالمعنى الحقيقي للشرط المتأخر[٦]، فهو غير معقول، وإنْ كان بالتأويل[٧]، فهو خلاف ظاهر الدليل؛ لأنَّ ظاهره[٨] شرطية نفس الرضا، لا كون العقد ملحوقاً به، وأما على الثاني[٩]، فلابدَّ من اتباع ما يقتضيه ظاهر الأدلة أيَّ شيءٍ كان[١٠].

---

١). القائل جماعة، منهم الآخوند الخراساني (كفاية الاصول ص ٩٣).

٢). أي: صفة اللحوق والتعقّب.

٣). الواجب المعلّق من مبتكرات صاحب الفصول، ومعناه: تقدم الوجوب زماناً على الواجب، وهو مبني على إمكان الشرط المتأخر.

٤). وسيأتي هنا ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

٥). أي: بكون الرضا.

٦). أي: كون الرضا نفسه هو الشرط.

٧). أي: أن الشرط هو لحوق الرضا، لا الرضا نفسه.

٨). أي: ظاهر قوله عليه السلام: «لا يحلّ مال امرىءٍ الا بطيب نفس منه».

٩). أي: على القول بامكان الشرط المتأخر.

١٠). سواء كان ظاهرها حصول الملكية من أوّل العقد، فتكون الاجازة شرطاً متأخراً، أو حصولها

زمان الوجوب والواجب[١]

لا شكَّ في أنَّ زمان الوجوب لا يُمكن أنْ يتقدَّم بكامله على زمان الواجب، ولكن وقع الكلام في أنّه هل يُمكن أنْ يبدأ قبله أو لا؟ ومثاله: أنْ يُفترض أنَّ وجوب صيام شهر رمضان يبدأ من حين طلوع هلاله، غير أنَّ زمان الواجب يبدأُ بعد ذلك عند طلوع الفجر.

القول بامكان الواجب المعلّق

وقد ذهب جملة من الأصوليين كصاحب الفصول[٢] الى إمكان ذلك، وسُمِّي هذا النحو من الوجوب بالمعلَّق[٣]؛ تمييزاً له عن الوجوب المشروط، فكلٌّ منهما ليس ناجزاً بتمام المعنى، غير أنَّ ذلك[٤] في المشروط ينشأُ من إناطة الوجوب بشرط، وفي المعلَّق من عدم مجيء زمان الواجب.

من حين الإجازة، فتكون شرطاً مقارناً.

١). هذا البحث معنون في الكتب المتقدمة بـ (الواجب المعلّق)، ويراد به: تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب.

٢). الفصول ٨٠ ـ ٨١.

٣). العبارة توهم كون الوجوب معلّقاً، مع أنه ليس كذلك؛ بل المعلّق هو الواجب، فالمناسب أن يقال: إن الواجب بهذا النحو من الوجوب يسمّىٰ بالواجب المعلّق.

٤). أي: عدم كونه ناجزاً.

الاشكال على الواجب المعلّق بلزوم لغوية جعل الوجوب

فإن قيل: إذا كان زمان الواجب متأخراً ولا يبدأُ إلّا عند طلوع الفجر، فما الداعي للمولىٰ إلى جعل الوجوب يبدأُ من حين طلوع الهلال ما دام وجوباً مُعطّلاً عن الامتثال، أو ليس ذلك لغواً؟

منشأ فعلية الوجوب اتصاف الفعل بالمصلحة

كان الجواب: أنَّ فعلية الوجوب تابعة لفعلية الملاك، أي: لاتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، فمتىٰ اتصف الفعل بذلك استحق الوجوب الفعلي، فاذا افترضنا أنَّ طلوع الفجر ليس من شروط الاتصاف، بل من شروط الترتّب، وأنَّ ما هو من شروط الاتصاف طلوع هلال الشهر فقط، فهذا يعني: أنّه حين طلوع الهلال يتّصف صوم النهار بكونه ذا مصلحة، فيكون الوجوب فعلياً، وإنْ كان زمان الواجب مرهوناً بطلوع الفجر؛ لأنَّ طلوع الفجر دخيل في ترتّب المصلحة.

لفعلية الوجوب قبل زمان الواجب آثار تمنع من لغوية تشريعه

ولفعليّة الوجوب عند طلوع الهلال آثار عملية على الرغم من عدم امكان امتثاله؛ وذلك لأنّه من حينِ يُصبح فعلياً تبدأ محركيته نحو المقدمات[1]، وتبدأُ مسؤولية المكلّف عن تهيئة مقدمات الواجب.

وقد اعترض على إمكان الواجب المعلّق باعتراضين:

الاعتراض بأنَّ حقيقة الوجوب هي البعث الشأني، وهو غير متحقق قبل زمان الواجب، فلا وجوب.

الأول: أنَّ الوجوب حقيقته البعث والتحريك نحو متعلَّقه، ولكن[2] لا بمعنى البعث الفعلي، وإلّا لكان الانبعاث والامتثال ملازماً له[3]؛ لأنَّ البعث ملازم للانبعاث، بل بمعنى البعث الشأني، أي: أنّه حكم قابل للباعثية، وقابلية البعث تلازم قابلية الانبعاث، فحيث لا قابليّة للانبعاث لا قابلية للبعث، فلا وجوب، ومن

١). كالسفر للحج، والغسل قبل الفجر للصوم، وبهذا يندفع إشكال (المقدمات المفوّتة) الذي حاصله: أنَّ الاتيان بالغسل ـ مثلاً ـ قبل الفجر لا وجه له؛ لعدم ثبوت وجوب الصوم، والاتيان به بعد الفجر مُفوّت للصوم، إذ يقال في دفعه: إن وجوب الصوم ثابت قبل الفجر، فيجب الغسل قبل الفجر؛ للتمكن من امتثال الواجب.

٢). دفع دخل.

٣). أي: للوجوب، فيلزم عدم وجود عاصٍ على الأرض، وهو خلاف الوجدان.

الواضح: أنّه في الفترة السابقة على زمان الواجب لا قابلية للانبعاث، فلا بعث شأني، وبالتالي لا وجوب.

ردالاعتراض بأن البعث داعٍ للوجوب وليس مقوماًله.

ويرد عليه[1]: أنَّ الوجوب حقيقته في عالم الحكم أمر اعتباري، وليس متقوماً بالبعث الفعلي أو الشأني، وإنّما المستظهر من دليل جعل الوجوب: أنّه قد جُعل بداعي البعث والتحريك، والمقدار المستظهر من الدليل ليس بأزيد من أنَّ المقصود من جعل الحكم[2] إعداده لكي يكون محرِّكاً شأنياً خلال ثبوته، ولا دليل على أنَّ المقصود جعله كذلك من بداية ثبوته.

طلوع الفجر لا يمكن أخذه قيداً للواجب فقط، وأخذه في الوجوب أيضاً، يلزم منه عدم تحقق الواجب المعلّق، أو محذور الشرط المتأخر

الثاني: أنَّ طلوع الفجر إمّا أنْ يُؤخذ قيداً في الواجب فقط، أو يؤخذ قيداً في الوجوب أيضاً، فعلى الأول يلزم كون الوجوب محرّكاً نحوه؛ لما تقدّم من أنَّ كلَّ قيد يؤخذ في الواجب دون الوجوب يشمله التحريك المولوي الناشئ من ذلك الوجوب، وهذا غير معقول؛ لأنَّ طلوع الفجر غير اختياري، وعلى الثاني يُصبح طلوع الفجر شرطاً للوجوب، فإنْ كان شرطاً مقارناً، فهذا معناه: عدم تقدّم الوجوب على زمان الواجب[3]، وإنْ كان شرطاً متأخراً، يلزم محذورُ الشرط المتأخر.

والشيءُ نفسه نقوله عن القدرة على الصيام عند طلوع الفجر؛ فإنّها كطلوع

---

١). حاصل الايراد: أنَّ التحريك هو الداعي للوجوب، وليس هو حقيقة الوجوب، وانما حقيقة الوجوب هي: اعتبار الفعل في ذمّة المكلّف.

٢). أي: الحكم بالوجوب.

٣). فلا يتحقق الواجب المعلّق؛ لأن المفروض فيه تقدم الوجوب على زمان الواجب، أي: على طلوع الفجر.

الفجر في الشقوق المذكورة، ومن هنا كنا نقول في الحلقة السابقة[١]: إنَّ إمكـان الوجوب [المعلّق][٢] يتوقف على افتراض إمكان الشرط المتأخر، وذلك باختيار الشق الأخير[٣].

وأمّا **ثمرة** البحث في إمكان الواجب المعلَّق. فتأتي الإشارة اليها إن شاء الله تعالى[٤].

١). وفي هذه الحلقة ص ٣٠٦.
٢). المناسب: الواجب المعلّق؛ لأنَّ المعلّق هو الواجب لا الوجوب.
٣). بالقول: ان طلوع الفجر قيد للواجب وللوجوب أيضاً بنحو الشرط المتأخر، ولكن تقدم أنَّ الاشكال على امكان الشرط المتأخر مستحكم ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦.
٤). في البحث التالي من هذه الحلقة، وهي: أنَّ القول بالواجب المعلّق يحل مشكلة المقدمات المفوتة.

المسؤوليّة عن المقدّمات قبل الوقت[١]

المقدمة المفوتة: هي التي لو لم يُؤْتَ بها قبل زمان الوجوب، لم يمكن الاتيان بالواجب في وقته

اتضح مما تقدم: أنَّ المسؤولية تجاه مقدمات الواجب من قِبَل الوجوب إنما تبدأُ ببداية فعلية هذا الوجوب، ويترتَّب على ذلك: أنَّ الواجب إذا كان له زمن متأخر، وكان يتوقّف على مقدمة، ولم يكن بالإمكان توفيرها في حينها، ولكن كان بالإمكان إيجادها قبل الوقت، فلا يجب على المكلّف إيجادها قبل الوقت؛ إذ لا مسؤولية تجاه مقدمات الواجب إلّا بعد فعليّة الوجوب، وفعلية الوجوب منوطة بالوقت، وتُسمّىٰ المقدمة في هذه الحالة بالمقدمة المفوِّتة.

عدم الاتيان بالمقدمة المفوتة يمنع من فعلية الوجوب، ولا يؤدّي الى مخالفته

ومثال ذلك: أنْ يَعلم المكلّف قبل الزوال بأنّه إذا لم يتوضأ الآن، فلن يتاح له الوضوء بعد الزوال، فيمكنه أنْ لا يتوضأ، ولا يكون بذلك مخالفاً للتكليف بالصلاة بوضوء؛ لأنَّ هذا التكليف ليس فعلياً الآن، وإنّما يصبح فعلياً عند الزوال، وفعليته وقتئذٍ منوطة بالقدرة على متعلَّقه في ذلك الظرف؛ لاستحالة تكليف العاجز، والقدرة في ذلك الظرف على الصلاة بوضوء متوقفة بحسب الفرض على أنْ يكون المكلَّف قد توضأ قبل الزوال، فالوضوء قبل الزوال إذن يكون من

١). عنوان هذا البحث في الكتب المتقدمة: المقدمات المفوّتة.

مقدمات الوجوب، وبترك المكلَّف له يحول دون تحققِ الوجوب[١] وفعليتِه في حينه، لا أنّه يتورّط في مخالفته.

ولكن يلاحظ أحياناً: أنَّ الواجب قد يتوقّف على مقدمة تكون دائماً من هذا القبيل[٢]، ومثالها: وجوب الحج الموقوت بيوم عرفة، ووجوب الصيام الموقوت بطلوع الفجر، مع أنَّ الحج يتوقف على السفرِ الى الميقات قبلَ ذلك، والصيامَ من الجنبِ يتوقف على الاغتسال قبل طلوع الفجر، ولا شك في أنَّ المكلف مسؤول عن طيّ المسافة من قِبَل وجوب الحج[٣]، وعن الاغتسال قبل الطلوع من قِبَل وجوب الصيام، ومن هنا وقع البحث في تفسير ذلك، وفي تحديد الضوابط التي يُلزم المكلَّف فيها بإيجاد المقدّمات المفوِّتة.

ضابط وجوب ايجاد المقدمة المفوّتة

وقد ذكرت في المقام عدة تفسيرات:

استناد الضابط الى القول بفعلية الوجوب قبل زمان الواجب

التفسير الأول: إنكار الوجوب المشروط رأساً[٤]، وافتراضُ أنَّ كلَّ وجوبٍ فعليٌّ قبل تحقق الشروط والقيود المحددة له في لسان الدليل، وإذا كان فعليّاً كذلك، فتبدأُ محركيته نحو مقدمات الواجب قبل مجيء ظرف الواجب، ومن هنا كان امتناع الوجوب المشروط يعني من الناحية العملية:الزام المكلّف بالمقدمات المفوتة للواجب من قِبَل ذلك الوجوب، وهذه هي ثمرة البحث في إمكان الوجوب المشروط وامتناعه، وقد تقدم: أنَّ الصحيح إمكان الوجوب المشروط، خلافاً لما في تقريرات الشيخ الانصاري الذي تقدّم بالتفسير المذكور.

---

١). أي: وجوب الصلاة الوضوئيّة.
٢). أي: يفوت الواجب لو لم يؤتَ بالمقدمة قبل الوقت.
٣). أي: أنَّ وجوب السفر ليس نفسيّاً، بل هو غيريّ ناشئ من وجوب الحجّ.
٤). مطارح الانظار ص ٣٥، ذيل قوله: ولنا في المقام مسلك آخر.

استناد الضابط الى القول بالواجب المعلّق

التفسير الثاني: وهو يعترف بإمكان الوجوب المشروط، ولكن يقول بإمكان الوجوب[١] المعلَّق أيضاً، ويَفترِض أنه في كلّ موردٍ يقوم فيه الدليل على لزوم المقدمة المفوِّتة من قِبَل وجوب ذيها، نستكشف أنَّ الوجوب معلَّق[٢]؛ أي: أنه سابق على زمان الواجب، وفي كلٍّ مورد يقوم فيه الدليل على أنّ الوجوب معلَّق، [نحكم] فيه بمسؤولية المكلّف تجاه المقدمات المفوِّتة، وهذه هي ثمرة البحث عن إمكان الواجب المعلَّق وامتناعه.

استناد الضابط لكون القدرة المأخوذة في الوجوب عقلية

التفسير الثالث: أنَّ القدرة المأخوذة قيداً في الوجوب، إن كانت عقلية، بمعنى: أنها غير دخيلة في ملاكه، فهذا يعني: أنَّ المكلف بتركه للمقدّمة المُفوتة يُعجِّز نفسه عن تحصيل المِلاك، مع فعليته في ظرفه، وهذا لا يجوز عقلاً؛ لأنَّ تفويت المِلاك بالتعجيز، كتفويت التكليف بالتعجيز، وإن كانت القدرة شرعيةً، بمعنى: أنها دخيلة في المِلاك أيضاً، فلا مِلاك في فرض ترك المكلف للمقدمة المفوتة المؤدّي الى عجزه في ظرف الواجب، وفي هذه الحالة لا مانع من ترك المقدمة المفوّتة، وعلى هذا ففي كل حالة يثبت فيها كون المكلّف مسؤولاً عن المقدمات المفوتة، نستكشف من ذلك: أنَّ القدرة في زمان الواجب غير دخيلة في المِلاك[٣]، كما أنه في كلّ حالة يدلّ فيها الدليل على أنَّ القدرة كذلك[٤]، يثبت

---

١). المناسب: الواجب المعلّق.

٢). المناسب: أن الواجب معلّق، وان الوجوب سابق على زمان الواجب.

٣). الى هنا يتمّ التفسير الثالث، وما بعده إشارة الى مطلب إضافي، حاصله: أنه لو فرضنا عدم الدليل على وجوب المقدمة قبل دخول الوقت، ولكن قام دليل على ثبوت المِلاك في حق العاجز أيضاً، ففي هذه الحالة نحكم بوجوب المقدمة قبل دخول الوقت.

٤). أي: غير دخيلة في المِلاك.

لزوم المقدمات المفوِّتة، غير أنَّ هذا المعنى يحتاج الى دليل خاص، ولا يكفيه دليل الواجب العـام[١]؛ لأنَّ دليـل الواجب له مـدلول مـطابقي، وهـو الوجـوب، ومدلول التزامي، وهو المِلاك، ولا شك في أنَّ المدلول المطابقي مقيَّد بـالقدرة، ومع سقوط الإطلاق في الدلالة المطابقية يسقط في الدلالة الالتزامية أيضاً؛ للتبعية، فلا يُمكن أنْ نثبت به كون المِلاك ثابتاً في حالتي القدرة والعجز معاً.

١). أي: أنَّ دليل وجوب الصوم مثلاً، لا يمكن أن يستفاد منه أنَّ مصلحة الصوم ثابتة في حقّ العاجز أيضاً، بل استفادة ذلك متوقفة على وجود دليل خاص.

أخذ القطع بالحُكم في موضوع الحكم

قد يفترض **تارة** أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم، **وأخرى** أخذه في موضوع حكم مضادٍ له، **وثالثةً** أخذه في موضوع مثله، **ورابعة** أخذه في موضوع حكم مخالف [له]، ولا شكّ في إمكان الاخير، وإنّما وقع الكلام في الافتراضات الثلاثة الاولى.

● أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه

أمّا الافتراض الأول، فقد يبرهن على استحالته بأدائه للدور؛ إذ يتوقّف كلّ من الحكم والعلم به على الآخر.

وقد يجاب بأنه لا دور؛ لأنَّ الحكم وإنْ كان متوقّفاً على القطع؛ لأنه مأخوذ في موضوعه، إلّا أنَّ القطع بالحكم لا يتوقّف على ثبوت الحكم[1].

---

١). إذ يلزم من ذلك أن يكون القطع مصيباً دائماً، وهو خلاف الوجدان.

التحقيق في بيان استحالة اخذ القطع بالحكم في موضوع نفس الحكم

وتحقيق الحال في ذلك[1]: أنّ القطع بالحكم إذا أُخذ في موضوع شخص ذلك الحكم، فإمّا أنْ يكون الحكم المقطوع دخيلاً في الموضوع أيضاً، وذلك بأنْ يؤخذ القطع بالحكم بما هو مُصيب في الموضوع، وإمّا أنْ لا يكون لثبوت ذات المقطوع دخل في الموضوع[2]، ففي الحالة الأولى تعتبر الاستحالة واضحة؛ لوضوح الدور وتوقف الحكم على نفسه عندئذٍ، وأما في الحالة الثانية فلا يجري الدور بالتقريب المذكور[3]، ولكنَّ الافتراض مع هذا مستحيل، وقد بُرهن على استحالته بوجوه:

أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه، يجعل القطع موجداً للحكم، مع أنه كاشف عنه بعد وجوده

منها: أنَّ الافتراض المذكور يجعل الحكم المقطوع منوطاً بنفس القطع[4]، وهذا أمر يستحيل أنْ يُسلِّم به القاطع؛ لأنّه يُخالف طبيعة الكاشفية في القطع، التي تجعل القاطع دائماً يرى أنَّ مقطوعه ثابت بقطع النظر عن قطعه.

ومنها: أنّه يلزم الدور في مرحلة وصول التكليف؛ لأنَّ العلم بكلّ تكليف يتوقف على العلم بتحقق موضوعه، وموضوعه بحسب الفرض هو العلم به، فيكون العلم بالتكليف متوقفاً على العلم بالعلم بالتكليف، والعلمُ بالعلمِ نفسُ العلم؛ لأنَّ العلم لا يُعلم بعلم زائد، بل هو معلوم بالعلم الحضوري؛ لحضوره لدى النفس مباشرة، وهذا يُنتج توقفَ العلم على نفسه.

أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه، يلزم منه الدور في مرحلة العلم بالتكليف

---

١). حاصل التحقيق: أنَّ محذور الدور يرد في خصوص العلم المصيب، دون الأعم منه ومن غير المصيب.

٢). بأن يكون الدخيل هو القطع فقط، سواء أكان الحكم المقطوع ثابتاً في الواقع أم غير ثابت.

٣). لأنَّ القطع غير المصيب لا يتوقف على ثبوت المقطوع في الواقع، ومن هنا يحتاج إثبات الاستحالة الى بيانات أخرىٰ، أورد المصنف‌ﷺ اثنين منها.

٤). فيكون القطع دخيلاً في موضوع الحكم ومولّداً له.

لا استحالة في أخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم الفعلي

إلّا أنَّ كل هذا[١] إنما يرد إذا أُخذ العلم بالمجعول في موضوعه، ولا يتّجه إذا أُخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول، فبإمكان المولى أنْ يتوصل الى المقصود بتقييد المجعول بالعلم بالجعل، وأمّا من لم يأخذ هذا المخلص بعين الاعتبار كالمحقق النائيني رحمه الله[٢] فقد وقع في حَيْرة من ناحيتين:

الأولى[٣]: أنه كيف يتوصل الشارع الى تخصيص الحكم بالعالم به، إذا كان التقييد المذكور مستحيلاً؟

الثانية[٤]: أنه إذا استحال التقييد استحال الاطلاق، بناء على مختاره من أنَّ التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل العدم والملكة، وهذا يعني: أنَّ الجعل الشرعي يبقىٰ مهملاً بلا تقييد ولا اطلاق، فكيف يُرفع هذا الاهمال ويتعيّن في المطلق تارة وفي المقيّد أُخرى؟

إمكان تقييد الحكم بالقطع به، بواسطة نكرة متمم الجعل

وقد حلّ رحمه الله ذلك بافتراض جعلٍ ثانٍ[٥] يتكفّل إثبات نفس الحكم للعالم بالجعل الأول خاصة إذا أُريد التقييد، وللمكلّف مطلقاً من حيثُ علمُه بالجعل الاول وجهلُه به إن أُريد الاطلاق، وبذلك تتحقق نتيجة التقييد والاطلاق، وإنّما نُعبِّر بالنتيجة لا [بهما]؛ لأنَّ ذلك لم يحصل بالجعل الأول المهمل، وإنما عُوِّض عن إطلاقه وتقييده بجعلٍ ثانٍ على الوجه المذكور، ولا يلزم من التعويض المذكور محذور التقييد والاطلاق في نفس الجعل الأول؛ لأنَّ العلم بالحكم الأول

١). هذا ردّ على الوجهين السابقين من برهان الاستحالة.
٢). فوائد الأصول ١٢/٣.
٣). وهي ترتبط بالاحكام التي تختصّ بالعالم بهاكوجوب الجهر والاخفات والقصر.
٤). وهي ترتبط بالأحكام المطلقة المشتركة بين العالم والجاهل.
٥). وهو تابع في ذلك للانصاري (مطارح الانظار، مبحث التعبدي والتوصلي ص ٦٠).

أُخذ قيداً في الحكم الثاني لا في نفسه، فلا دور، ونظراً الى أنَّ الجعلين قد نشآ من غرض واحد ولأجل مِلاك فارد، كان التقييد في الثاني منهما في قوة التقييد في الأول، ولهذا عُبِّر عن الثاني بمتمم الجعل الاول.

ردّ المصنف ﷺ على دفع الاستحالة بفكرة متمم الجعل

ويرد عليه: أنـه إن أراد تقييد الحكم[١] في الجعل الثاني بالعلم بالجعل الأول، فهذا التقييد ممكن في الجعل الأول مباشرة كما عرفت، وإنْ أراد تقييد الحكم في الجعل الثاني بالعلم بفعليّة المجعول في الجعل الأول المهمل، فهذا غير معقول؛ لأنـه يفترض أنَّ فعلية المجعول بالجعل الثاني فرع العلم بفعلية المجعول بالجعل الأول المهمل، وحينئذ نتساءَل: أنَّ المجعول بالجعل المهمل هل ترتبط فعلينه بالعلم به أو لا؟ فعلى الأول يعود المحذور، وهو: توقف الشيء على العلم به، وعلى الثاني يلزم الخُلف وأنْ يكون الجعل المهمل الذي لا إطلاق فيه مطلقاً؛ لأنَّ ثبوت مجعوله بدون توقّف على القيد هو معنى الاطلاق.

بناءً على الامكان يمكن التمسك باطلاق دليل الحكم لنفي دخل قيد العلم في موضوعه

وثمرة هذا البحث تظهر في إمكان التمسّك بإطلاق دليل الحكم، لنفي دخل قيد العلم في موضوعه؛ فإنَّه إنْ بُنيَ على إمكان التقييد والاطلاق معاً، أمكن ذلك، كما هو الحال في نفي سائر القيود المحتملة بالاطلاق، وإنْ بُنيَ على مسلك المحقق النائيني القائل باستحالة التقييد والاطلاق معاً، فلا يمكن ذلك[٢]؛ لأنَّ الاطلاق في الحكم مستحيل، فكيف يُتمسك باطلاق الدليل إثباتاً لاكتشاف أمر

بناءً على الاستحالة لا يمكن التمسك المذكور

مستحيل [ثبوتاً]؟ وإنْ بُنيَ على أنَّ التقييد مستحيل والاطلاق ضروري، كما يرى ذلك من يقول بأنَّ التقابل بين التقييد والاطلاق تقابل التناقض، أو تقابل الضدين

---

١). أي: الحكم الفعلي (المجعول).
٢). أي: لا يمكن نفي احتمال قيدية العلم بالاطلاق.

اللذين لا ثالث لهما، فلا يُمكن التمسّك بإطلاق الدليل؛ لأنَّ إطلاق الدليل إنّما يكشف عن إطلاق مدلوله، وهو الحكم، وهذا معلوم بالضرورة على هذا المبنىٰ[1]، وإنّما الشك في إطلاق المِلاك وضيقه، ولا يُمكن استكشاف إطلاق المِلاك، لا بإطلاق الحكم المدلول للدليل، ولا باطلاق نفس الدليل، أمّا الأول؛ فلأنَّ إطلاق الحكم إنّما يكشف عن إطلاق المِلاك إذا كان بإمكان المولى أنْ يجعله مقيداً فلم يفعل، والمفروض في المقام استحالة التقييد، وأمّا الثاني، فلأنَّ الدليل مُفاده مباشرة هو الحكم لا المِلاك[2].

● اخذ العلم بالحكم في موضوع ضدِّه أو مثله

يستحيل أخذ العلم بالحكم في موضوع ضده، لأدائه الى اجتماع الضدين واقعاً أو في نظر المكلف

وأمّا الافتراض الثاني فهو مستحيل؛ لأنَّ القاطع سواء كان مُصيباً في قطعه أو مخطئاً، يرىٰ في ذلك[3] اجتماع الحكمين المتضادين، فيمتنع عليه أنْ يُصدّق بالحكم الثاني، وما يمتنع تصديق المكلَّف به، لا يُمكن جعله، وفي حالات إصابة القطع للواقع، يستبطن الافتراض المذكور اجتماع الضدين حقيقة[4].

وهذا الافتراض في حقيقته نحوٌ من الرّدع عن العمل بالقطع بجعل حكم

---

١). فيكون التمسك بالاطلاق الإثباتي بلا معنىً؛ لأنه تمسك بالدليل لإثبات شيء معلوم الحصول.

٢). أي: أنَّ الدليل لا يدلّ مباشرة على المِلاك كي نتمسك باطلاقه لإثبات إطلاق المِلاك، وانما مدلوله المباشر هو الحكم، ويدل على المِلاك تبعاً لدلالته على الحكم.

٣). أي: في جعل حكم مضادّ لما قطع به.

٤). مضافاً الى اجتماعهما في نظر القاطع.

على القاطع مضادّ لمقطوعه[١]، واستحالتُه[٢] بتعبير آخر هي: استحالة الردع عن العمل بالقطع.

يستحيل أخذ العلم بالحكم في موضوع مثله، لأدائه لاجتماع المثلين

وأمّا الافتراض الثالث فقد يُطبّق عليه نفس المحذور المتقدم، ولكن باستبدال محذور اجتماع الضدين بمحذور اجتماع المثلين.

وقد يجاب على ذلك بأنَّ محذور اجتماع المثلين يرتفع بالتأكُّد والتوحُّد، كما هو الحال في (أكرم العادل) و(أكرم الفقير)؛ فإنّهما يتأكّدان في العادل الفقير.

ولكن هذا الجواب ليس صحيحاً؛ لأنَّ التأكُّد على نحو التوحُّد إنّما يكون في مثلين لا طوليةَ وترتبَ بينهما كما في المثال، لا في المقام؛ حيث أنَّ أحدهما متأخر رتبةً عن الآخر، لترتبه على القطع به، فلا يُمكن أنْ يرتفع محذور اجتماع المثلين بالتأكُّد.

---

١). فإنَّ الردع عن العمل بالقطع يكون على نحوين:
أولهما: أن يقال: إنَّ قطعك بالوجوب ـ مثلاً ـ ليس حجة.
وثانيهما: أن يُجعل حالَ القطع بالوجوب حكم مضادّ له، بأن يقال: إن قطعت بوجوب شيء ثبتت حرمته.

٢). أي: استحالة الافتراض الثاني.

الواجب التوصّلي والتعبدي

الفرق بين الواجب التعبدي والتوصلي

لا شكَّ في وجود واجبات لا يخرج المكلّف عن عهدتها، إلّا إذا أتىٰ بها بقصد القربة والامتثال، وفي مقابلها واجبات يتحقق الخروج عن عهدتها بمجرد الإتيان بالفعل بأيّ داعٍ كان، والقسم الأول يُسمّىٰ بالتعبدي، والثاني يسمى بالتوصلي.

هل الاختلاف بين التعبدي والتوصلي مردّه الى عالم الحكم ام الى عالم المِلاك؟

والكلام يقع في تحليل الفرق بين القسمين، فهل الاختلاف بينهما مردُّه الى عالم الحكم والوجوب؟ بمعنى: أنَّ قصد القربة والامتثال يكون مأخوذاً قيداً أو جزءاً في متعلَّق الوجوب التعبدي، ولا يكون كذلك في الوجوب التوصلي، أو أنَّ مَرَدَّ الاختلاف الى عالم المِلاك دون عالم الحكم؟ بمعنى: أنَّ الوجوب في كلٍّ من القسمين متعلِّق بذات الفعل، ولكنّه في القسم الأول ناشئ عن مِلاك لا يُستوفىٰ إلّا بضم قصد القربة، وفي القسم الثاني ناشئ عن مِلاك يُستوفىٰ بمجرد الاتيان بالفعل.

ومنشأ هذا الكلام هو: احتمال استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلَّق الأمر، فإنْ ثبتت هذه الاستحالة تعيَّن تفسير الاختلاف بين التعبدي والتوصلي

بالوجه الثاني، وإلّا تعيَّن تفسيره بالوجه الاول.

ومن هنا يتجه البحث الى تحقيق حال هذه الاستحالة، وقد برهن عليها بوجوه:

إثبات الاستحالة بلزوم كون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً

الأول[1]: أنَّ قصد امتثال الأمر متأخّر رتبة عن الأمر؛ لتفرُّعه عليه، فلو أُخذ قيداً أو جُزءاً في متعلَّق الأمر والوجوب، لكان داخلاً في [معروض] الأمر ضمنا، ومتقدماً على الأمر تَقَدُّمَ المعروضِ على عارضه، فيلزم كون الشيء الواحد متقدِّماً ومتأخراً.

المتقدم هو مفهوم الامتثال، والمتأخر وجوده خارجاً، فلا استحالة

والجواب: أنَّ ما هو متأخر عن الأمر ومتفرِّع على ثبوته [هو] قصد الامتثال من المكلَّف خارجاً، لا عنوانه وتصوّر مفهومه في ذهن المولى، وما يكون متقدِّماً على الأمر تقدُّم المعروض على عارضه، هو عنوان المتعلّق وتصورُه في ذهن المولى؛ لأنه ما لم يتصور الشيءَ لا يُمكنه أنْ يأمر به، وأمّا الوجود الخارجي للمتعلَّق[2]، فليس متقدِّماً على الأمر، بل هو من نتائجه دائماً، فلا محذور.

وكأن صاحب هذا البرهان اشتبه عليه المتعلَّق بالموضوعِ، فقد عرفنا سابقاً: أنَّ فعليّة الوجوب المجعول تابعة لوجود الموضوع خارجاً، وحيث اختلط على هذا المبرهن المتعلَّق [بالموضوع، خُيِّل] له أنَّ قصد الامتثال إذا كان داخلاً في المتعلَّق فهو داخل في الموضوع، ويكون الوجوب الفعلي تابعاً لوجوده[3]، بينما وجوده متفرع على الوجوب[4]، ونحن قد ميزنا سابقاً بين المتعلَّق والموضوع،

---

١). كفاية الأصول ص ٧٢.
٢). وهو: الصلاة وقصد امتثالها.
٣). أي: لوجود الموضوع الخارجي.
٤). فيأتي محذور الدور.

وميَّزنا بين الجعل والمجعول، وعرفنا: أنَّ المجعول تابع في فعليته لوجود الموضوع خارجاً، لا لوجود المتعلَّق، وأنَّ الجعل منوط بالوجود الذهني لأطرافه من المتعلَّق والموضوع، لا الخارجي، فلا تنطوي علينا المغالطة المذكورة.

اثبات الاستحالة بلزوم كون الفعل محركاً نحو محركية نفسه

الثاني[1]: أنَّ قصد امتثال الأمر عبارة عن محركية الأمر، والأمر لا يُحرك إلّا نحو متعلَّقه، فلو كان نفس القصد المذكور داخلاً في المتعلَّق، لأدّىٰ الى أنَّ الأمَر يُحرك نحو نفس هذه المحركية، وهذا مستحيل[2].

إثبات الاستحالة بلزوم استحالة الامتثال بذات الفعل

وببيان آخر[3]: أنَّ المكلَّف لا يُمكنه أنْ يقصد امتثال الأمر إلّا بالإتيان بما تعلَّق به ذلك الامر، فإنْ كان القصد المذكور دخيلاً في المتعلَّق، فهذا يعني: أنَّ الأمر لم يتعلَّق بذات الفعل، فلا يمكن للمكلَّف أنْ يقصد الامتثال بذات الفعل[4].

وان شئت قلت[5]: إنَّ قصد امتثال الأمر بفعل يتوقف على أنْ يكون [الفعل] مصداقاً لمتعلَّق الأمر، وكونه كذلك ـ على فرض أخذ القصد في المتعلَّق ـ يتوقف على انضمام القصد المذكور إليه، وهذا يؤدّي الى توقف الشيء على نفسه، واستحالة الامتثال.

ردّ الاستحالتين بانحلال الأمر المقيد بقصد الامتثال الى أمرين ضمنيين

وقد أُجيب على ذلك بأنَّ القصد إذا كان داخلاً في المتعلَّق انحلَّ الأمر الى أمرين ضمنيين، لكلٍّ منهما محركية نحو متعلَّقه، أحدهما: الأمر بذات الفعل،

---

١). نهاية الدراية ١/٣٢٥.
٢). لأنَّ التحرك يكون نحو الفعل، ولا يعقل أن يكون التحرك نحو التحرك، أو المحركيّة نحو المحركيّة.
٣). هذا البيان مذكور في كلماتهم وجهاً مستقلاً، لا بياناً لما سبقه.
٤). بل لابد ان يقصد الأمتثال بقصد الامتثال، ولازمه تعلّق الشيء بنفسه، ومحركية الشيء نحو محركية نفسه، وهو باطل.
٥). هذا تعبير آخر عن البيان المتقدم، وليس برهاناً مستقلاً.

والآخر: الأمر بقصد امتثال الأمر الأول وجعله محركاً، فيندفع البيان الأول في البرهان المذكور بأنَّ الأمرَ الثاني يحرّك نحوَ محركيّة الأمر الأول، لا نحوَ محركية نفسِهِ، ويندفع البيان الثاني بأنَّ ذات الفعل متعلّق للأمر، وهو الأمر الضمني الأول.

إثبات الاستحالة بلزوم تقييد الأمر بنفسه

الثالث[١]: أنَّ قصد امتثال الأمر إذا أُخذ [قيداً] في متعلَّق الأمر، كان نفس الأمر قيداً من قيود الواجب، وحيث أنه قيد غير اختياري، فلابدَّ من أخذه قيداً في موضوع الوجوب، وهذا يعني: أخذَ الأمر في موضوع نفسه، وهو محال، وقد مرَّ بنا هذا البرهان في الحلقة السابقة.

دفع الاستحالة بأن القيد غير الاختياري في المقام حاصل بمجرد جعل الوجوب، فلا يلزم محذور ايجاب تحصيله

وقد يُعترض عليه[٢] بأنَّ القيد غير الاختياري للواجب إنّما يلزم أنْ يُؤخذ قيداً في موضوع الوجوب؛ لأنه لو لم يُؤخذ كذلك، لكان الأمر محركاً نحو المقيَّد، وهو يساوق التحريك نحو القيد، مع أنه غير اختياري، فلابدَّ من أخذه في الموضوع؛ ليكون وجود الأمر ومحركيته بعد افتراض وجود القيد، وفي هذه الحالة[٣] لا يُحرك إلّا الىٰ التقيّد وذات المقيد.

وهذا البيان إنّما يبرهن على أخذ القيد غير الاختياري للواجب قيداً في موضوع الوجوب، إذا لم يكن مضمون الوجود بنفس جعل هذا الوجوب، وأمّا إذا كان مضموناً كذلك، فلن يُحرك الأمر حينئذٍ نحو القيد؛ لأنه موجود بنفس وجوده[٤]، بل يتّجه في تحريكه دائماً نحو التقيُّد وذات المقيَّد. والمقام مصداق لذلك؛ لأنَّ الأمر يتحقّق بنفس الجعل الشرعي، فأيُّ حاجة الى أخذه قيداً في

١). أجود التقريرات ١/١٦٠ ـ ١٦٢.
٢). الاعتراض للمحقق الخوئي، في هامش أجود التقريرات ١/١٦٠.
٣). أي: حالة أخذ القيد غير الاختياري في موضوع الوجوب.
٤). أي: لأن القيد موجود بنفس وجود الأمر.

الموضوع؟

هذه أهمُّ براهين الاستحالة مع بعض التعليق عليها.

متىٰ يمكن التمسك باطلاق دليل الواجب لإثبات التوصلية؟ ومتىٰ لا يمكن؟

وثمرة[١] هذا البحث: أنَّ الاختلاف بين القسمين اذا كان مردُّه الى عالم الحكم، فبالإمكانِ عند الشك في كون الواجب تعبّدياً أو توصلياً، التمسكُ بإطلاق دليل الواجب لنفي دخل قصد الامتثال في متعلَّق الوجوب، كما هو الحال في كلّ القيود المحتملة[٢]، [فتثبت] التوصيلة، وأمّا إذا كان مردُّه الى عالم المِلاك؛ بسبب استحالة أخذ القصد المذكور في متعلَّق الأمر، فلا يمكن التمسك بالاطلاق المذكور لاثبات التوصيلة؛ لأنَّ التوصيلة لا تثبُت حينئذ إلّا باثبات عدم دخل قصد الامتثال في المِلاك، وهذا ما لا يُمكن إثباته بدليل الأمر، لا مباشرة؛ لأنَّ مُفاد الدليل هو الأمر لا المِلاك، ولا بصورة غير مباشرة عن طريق إثبات الإطلاق في متعلَّق الأمر[٣]؛ لأنَّ الاطلاق في متعلَّق الأمر إنما يكشف عن الاطلاق في متعلَّق المِلاك إذا كان بإمكان المولى أنْ يأمر بالمقيد فلم يفعل، والمفروض هنا عدم الامكان.

متىٰ يكون الشك في التعبدية مجرىً للبراءة، ومتىٰ يكون مجرىً للاشتغال؟

وقد تذكر ثمرة أخرىٰ في مجال الأصل العملي[٤] عند الشك في التعبديّة وعدم قيام الدليل[٥]، وهي: أنَّ هذا الشك مجرىً للبراءة، إذا كان قصد الامتثال ممّا يُؤخذ في الواجب على تقدير اعتباره؛ إذ يدخل في كبرىٰ دوران الواجب بين

---

١). هذه الثمرة تظهر في مجال الأصل اللفظي (الاطلاق).

٢). كما لو قال: اعتق رقبة، وشككنا في قيدية الايمان للرقبة، فإننا ننفيها باطلاق الدليل.

٣). فنقول: متعلّق الأمر مطلق، فكذلك متعلّق المِلاك.

٤). لكنّ السيد الشهيد لا يرتضي هذه الثمرة، (بحوث في علم الاصول ٢/١٠٦) و(الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ٢/٣٥٦).

٥). أي: عدم قيام الدليل اللفظي على التعبدية أو التوصلية، كما لو لم يمكن التمسك باطلاق الدليل؛ لعدم كون المولىٰ في مقام البيان مثلاً؛ إذ مع إمكان التمسك بالاطلاق لا تصل النوبة الى الاصل العملي.

الأقل والاكثر، ومجرىً لأصالة الاشتغال، إذا كان قصد الامتثال مما لا يُؤخذ كذلك؛ إذ لا شكَّ في وجوب شيء شرعاً، وإنّما الشك في سقوط الواجب المفروغ عن ثبوته.

التخييرُ في الواجب

تعريف التخيير العقلي والشرعي

التخيير **تارة** يكون عقلياً، **وأخرى** شرعيّاً، فإنْ كانت البدائل مذكورة على نحو التردّد متعلِّقاً للأمر في لسان الدليل، فالتخيير شرعيّ، وإلّا فهو عقلي.

وقد وقع الكلام في تحليل واقع الوجوب في موارد التخيير، وكيفية تعلُّقه، وفي ذلك عدة اتجاهات:

افتراق التخيير العقلي عن الشرعي من جهة متعلَّق الوجوب

الاتجاه الأول(١): أنَّ الوجوب في موارد التخيير العقلي متعلِّق بالجامع، وفي موارد التخيير الشرعي متعلِّق بكلّ واحد من البدائل، ولكن مشروطاً بترك البدائل الأخرى.

وقد يلاحظ عليه(٢): [أنَّ] الوجوبات المشروطة تستلزم أُموراً لا تُناسب الوجوب التخييري، كما تقدم في الحلقة السابقة، من قبيل تعدّد العقاب بترك الجميع(٣).

---

١). كفاية الأصول ص ١٤٠ ـ ١٤١ وحاصله: أنَّ حقيقة الوجوب في التخيير العقلي مغايرة لحقيقته في التخيير الشرعي.

٢). محاضرات في أصول الفقه ٣٨/٤.

٣). فان ترك الجميع يستلزم تحقق شرط وجوب كل واحد، وبما أنه لم يمتثل فيستحق العقاب على مخالفته، وهذا ما لا يلتزم به أحد.

ارجاع التخيير الشرعي الى العقلي، وان متعلق الوجوب في كليهما هو الجامع

الاتجاه الثاني[١]: إرجاع التخيير الشرعي الى التخيير العقلي، فيُلتزم بأنَّ الوجوب يتعلَّق بالجامع دائماً[٢]، أمّا ببرهان استحالة الوجوبات المشروطة، كما أُشير إليه[٣]، فيتعيَّن هذا، وأمّا ببرهان أنَّ الوجوب التخييري له مِلاك واحد[٤]، والواحد لا يصدُر إلّا من واحد، فلابدَّ من فرض جامع بين البدائل يكون هو علة تحصيل ذلك المِلاك.

ايجاب الجامع في التخيير الشرعي يستلزم الوجوبات المشروطة للأفراد

الاتجاه الثالث: التسليم بأنَّ الوجوب في موارد التخيير يتعلق بالجامع دائماً، ولكن يقال: إنَّ وجوب الجامع يستلزم الوجوباتِ المشروطةَ للحصص والافراد، أي: وجوبَ كل واحدة منها بشرط انتفاء الحصص الأخرى، وهذه الوجوباتُ بمجموعها لمّا كانت روحاً نفسَ ذلك الوجوب المتعلِّق بالجامع، فليس من ناحيتها إلّا عقاب واحد في فرض ترك الجميع[٥].

في الاتجاه الثاني لا يسري الوجوب الى الحصة، خلافاً للاتجاه الثالث

والفرق بين هذا الاتجاه وسابقه[٦]: أنَّ هذا يقول بسراية الوجوب الى الحصة بالنحو المذكور[٧]، وأمّا ذاك الاتجاه فلا يلتزم بالسراية، وعليه لا تكون الحصة معروضة للوجوب، بل مصداقاً لمعروض الوجوب[٨]، فالوجوب بالنسبة

---

١). حاصله: أن حقيقة الوجوب في كلا التخييرين واحدة، وهي كونه متعلقاً بالكلّي الجامع، وهو مذكور في أجود التقريرات ١/٢٣٤.
٢). وهو عنوان أحد البدائل.
٣). في ردّ الاتجاه الأوّل.
٤). إذ لو كان لكلٍّ من البدائل مِلاك يخصّه، لزم أن يوجّه المولى الوجوب لجميعها، فيقول في كفارة الإفطار مثلاً: يجب الصوم والعتق والاطعام.
٥). فلا يرد اشكال تعدد العقاب بترك الجميع.
٦). بعد اتفاقهما على تعلّق الوجوب بالجامع في كلا التخييرين.
٧). أي: على نحو الوجوب المشروط.
٨). الذي هو الكلي الجامع.

الى الحصة في موارد التخيير كالنوعيّة بالنسبة الى أفراد الانسان؛ فإنَّ هذا الفرد أو ذاك مصداق لمعروض النوعية لا معروض لها[١].

الاعتراض بعدم معقولية سريان الوجوب من الجامع للأفراد

وقد يعترض على الاتجاه الثالث بأنَّ الوجوب فعل اختياري للشارع يجعله حيثُما أراد، فاذا جعله على الجامع لا يُعقل أنْ يسري بنفسه الى غير الجامع، فإنْ أُريد بالوجوبات المشروطة سريانُ نفس ذلك الوجوب، فهو مستحيل، وإن أُريدَ أنَّ الشارع يجعل وجوباتٍ اخرى مشروطةً، فهو بلا موجب[٢]، فيكون لغواً.

صحة الاعتراض في مرحلة الجعل، دون مرحلة المبادئ

ويمكن أنْ يُجاب على ذلك بأنَّ هذا إنّما يتمُّ في مرحلة جعل الحكم والايجاب، لا في مرحلة الشوق والإرادة؛ إذ لا مانع من دعوىٰ الملازمة في هذه المرحلة بين حبّ الجامع، وأنحاءٍ من الحب المشروط للحصص[٣]، ولا يأتي الاعتراض باللغوية؛ لأنَّ الكلام هنا عن المبادئ التكوينيّة للحكم[٤]، وهذه الملازمة لا برهانَ عليها، ولكنها مطابقة للوجدان.

وهذا التحليل للوجوب التخييري له ثمرات:

منها: ما سوف يظهر في مسألة اجتماع الامر والنهي[٥].

ومنها: ما قد يقال من أنّه إذا شك في واجب انه تخييري أو تعييني[٦]،

---

١). فإنَّ زيداً وبكراً ليسا معروضين للنوعيّة، وانّما معروضها هو الانسان، وهما من مصاديقه.
٢). لأنَّ إيجاب الجامع يغني عن ايجاب أفراده.
٣). فكل حصة لها حبّ مشروط بعدم حصول الحصص الأخرىٰ.
٤). من المِلاك والحبّ والارادة، لا عن الوجوب الذي هو فعل اختياريّ للمولىٰ.
٥). من إمكان صبّ الوجوب على الكلّي، وتوجيه النهي الى إحدىٰ حصصه، كأن يقول المولىٰ: تجب الصلاة، ولا تصلِّ في الحمّام، فانه ممكن بناءً على وقوف الوجوب على الجامع، ومستحيل بناءً على سرايته الى الأفراد؛ للزوم اجتماع المتنافيين.
٦). كما لو قال: من أفطر عامداً وجب عليه صيام شهرين، وشُك في كون الصوم واجباً معيّناً، أم مخيّراً بينه وبين العتق.

فعلىٰ القول برجوع التخيير الشرعي الى إيجاب الجامع[١]، يكون المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فإنْ قيل هناك بالبراءَة، قيل بها هنا بإجرائها عن التعيين، وإلّا فلا[٢]، وعلى القول برجوع التخيير الشرعي الى الوجوبات المشروطة، كما يُقرره الاتجاه الأول، فالشك مرجعه الى الشك في إطلاق الوجوب واشتراطه، أي: في ثبوته في حال الإتيان بما يُحتمل كونه بديلاً وعِدْلاً، وهذا شك في الوجوب الزائد بلا إشكال، فتجري البراءَة[٣].

١). كما يقرره الاتجاه الثاني.
٢). فيتعيّن القول بالاحتياط.
٣). والخلاصة: على الاتجاه الثاني لو أتىٰ المكلّف بالعتق، جرت البراءة عن الصوم على رأي بعض العلماء وجرىٰ الاشتغال على رأي بعض آخر، وعلى الاتجاه الأول تجري البراءة بلا خلاف.

الوجوب الغيري لمقدّمات الواجب

● تعريف الواجب الغيري

اتضح مما تقدم: أنَّ المكلَّف مسؤول عن مقدمات الواجب من قِبَل نفسِ الوجوب المتعلِّق [به]؛ لأنـّه يُحرِّك نحوها تبعاً لتحريكه نحو متعلَّقه[١]، وهـذه المسؤولية في حدودها العقلية متفق عليها، باعتبارها من شؤون حكم العقل بلزوم الامتثال[٢]، وإنّما وقع الكلام في دعوى الوجوب الشرعي للمقدمة، فالمشهور بين الأصوليين هو: أنَّ إيجاب الشـيء يستلزم إيجابَ مقدمته، فتتصف المقدمة بوجوب شرعي، غير أنـّه تَبَعي، إمّا بمعنى: أنـّه معلول لوجوب ذي المقدمة[٣]، أو بمعنى: أنَّ الوجوبين معاً معلولان للمِلاك القائم بذي المقدمة، فهذا المِلاك بنفسه يؤدّي الى إيجاب ذي المقدمة نفسيّاً، وبضمٍّ مقدميّة المقدمة، يؤدي الى إيجابها غيريّاً، وعلى كلا الوجهين فالتلازم بين الوجوبين محفوظ[٤].

مقدمة الواجب واجبة بالوجوب الشرعي الغيري

---

١). فوجوب الحجّ ـ مثلاً ـ يحرّك نحو متعلّقه، وهو الحج، وبالتبع يحرّك نحو السفر؛ لعدم تحقق الحجّ الاّ به.

٢). أي: أنَّ لازمَ حكم العقل بلزوم امتثال الأمر بالحج، حكمُه بلزوم السفر.

٣). أي: أن الوجوب النفسي المتعلّق بالحج يولّد الوجوب الغيري المتعلق بالسفر.

٤). فكلّما وجد الوجوب النفسي، وجد الوجوب الغيري، والعكس بالعكس.

ويعرِّف هؤلاء القائلون بالملازمة الواجب الغيري بأنّه: ما وجب لغيره، أو ما وجب لواجب آخر، والواجبَ النفسيَّ بأنّه: ما وجب لنفسه، أو ما وجب لا لواجب آخر، وعلى هذا الأساس يصنِّفون الواجبات في الشريعة الى قسمين: فالصلاة والصيام والحج ونحوها، واجبات نفسية، والوضوء والغسل وطيّ المسافة، واجبات غيرية.

دعوى الوجوب الغيري لجميع الواجبات

وقد لوحظ عليهم: أنَّ الصلاة ونحوها من الواجبات لم يوجبها الشارع إلّا لما يترتّب عليها من الفوائد والمصالح، وهي مغايرة وجوداً لتلك الفوائد والمصالح، فيصدق عليها أنّها وجبت للغير، وهذا يعني: أنَّ كلَّ هذه الواجبات تُصبح غيريّةً، ولا يبقى في نطاق الواجب النفسي إلّا ما كانت مصلحته ذاتية له، كالإيمان بالله سبحانه وتعالى.

الواجب الغيري ما وجب لواجب آخر، فلا يشمل جميع الواجبات

واجاب هؤلاء على الملاحظة المذكورة بأنَّ الصلاة وإنْ كانت واجبة من أجل المصلحة المترتبة عليها، إلّا أنَّ هذا لا يُدرجها في تعريف الواجب الغيري؛ لأنَّ الواجب الغيري ليس كل ما وجب لغيره، بل ما وجب لواجب آخر، والمصلحة الملحوظة في إيجاب الصلاة ليست متعلَّقاً للوجوب بنفسها، فلا يصدق على الصلاة أنّها وجبت لواجب آخر[1].

فإنْ سألت: كيف لا تكون تلك المصلحة واجبة، مع أنَّ الصلاة الواجبة إنّما أُوجبت من أجلها[2]؟

---

١). وبهذا يتضح: أن الاشكال المذكور وارد على التعريف الاوّل للواجب الغيري دون الثاني.
٢). نانَّ ثبوت الوجوب للصلاة مع عدم ثبوته للمصلحة التي صارت الصلاة واجبة من أجلها إنما هو من قبيل زيادة الفرع على الأصل.

كان الجواب: أنَّ الايجاب مرجعه الى الاعتبار والجعل، الذي هو العنصر الثالث من عناصر تكوين الحكم في مقام الثبوت، وغاية الواجب[1] إنّما يجب أن تكون مشاركة للواجب بدرجة أقوىٰ في عالم الحب والإرادة؛ لأنَّ حبَّه إنّما هو لأجلها، لا في عالم الجعل والاعتبار؛ لأنَّ الجعل قد يحَدد به المولى مركز حق الطاعة على نحو يكون مغايراً لمركز [حبّه] الأصيل[2]؛ لما تقدّم في بداية هذه الحلقة، من أنَّ المولى له أنْ يُحدد مركز حق الطاعة في مقدمات مراده الأصيل، بجعل الإيجاب عليها لا عليه، فتكون هي الواجبة في عالم الجعل دونه.

غاية الواجب مشاركة له في عالم الارادة لا في عالم الجعل

وعلى هذا فاذا جعل الشارع الإيجاب على الصلاة ابتداءً وحدّدها مركزاً لحق الطاعة، ولم يُدخل المصلحة المنظورة له في العهدة، كانت الصلاة واجباً نفسيّاً لا غيرياً؛ لأنها لم تجب لواجب آخر، وإنْ وجبت لمصلحة مترتّبة عليها، وخلافاً لذلك الوضوء؛ فإنّه وجب من أجل الصلاة الواجبة، فينطبق عليه تعريف الواجب الغيري.

● خصائص الوجوب الغيري

ولا شكَّ لدىٰ الجميع في أنَّ الوجوب الغيري للمقدمة ـ إذا كان ثابتاً[3] ـ فهو لا يتمتع بجملة من خصائص الوجوب النفسي، ويُمكن تلخيص أحوال الوجوب الغيري فيما يلي:

---

١). أي: المصلحة المتوخاة منه، كالانتهاء عن الفحشاء والمنكر من ايجاب الصلاة.

٢). الذي هو المِلاك والمصلحة.

٣). سيأتي البحث عن ثبوت الوجوب الغيري للمقدمة وعدمه في ص ٣٤١.

عدم صلاحية الوجوب الغيري للتحريك المستقل

أولاً: أنّه ليس صالحاً للتحريك المولوي بصورة مستقلة ومنفصلة عن الوجوب النفسي، بمعنى: أنَّ مَنْ لا يكون بصدد التحرك عن الوجوب النفسي للحج، لا يمكن أنْ يتحرَّك بروحية الطاعة والاخلاص للمولى عن الوجوب الغيري لطيِّ المسافة؛ لأنَّ إرادةَ العبد المنقاد التكوينيةَ، يجب أنْ تتطابق مع إرادة المولى التشريعية، ولمّا كانت إرادة المولى للمقدمة في إطار مطلوبية ذيها، ومن أجل التوصل إليه، فلابدَّ أنْ تكون إرادة العبد المنقاد لها في إطار امتثال ذيها[1].

امتثال الوجوب الغيري ليس موضوعاً مستقلاً للثواب

وثانياً: أنَّ امتثال الوجوب الغيري لا يستتبع ثواباً بما هو امتثال له؛ وذلك لأنَّ المكلَّف إنْ أتىٰ بالمقدمة بداعي امتثال الواجب النفسي، كان عملُه بداية في امتثال الوجوب النفسي، ويستحق الثواب عندئذٍ من قِبَل هذا الوجوب، وإنْ أتىٰ بالمقدمة وهو منصرفٌ[2] عن امتثال الوجوب النفسي، فلن يكون بامكانه أن يقصد بذلك امتثال الوجوب الغيري؛ لما تقدَّم من عدم صلاحية الوجوب الغيري للتحريك المولوي.

مخالفة الوجوب الغيري ليست موضوعاً مستقلاً للعقاب

وثالثاً: أنَّ مخالفة الوجوب الغيري بترك المقدمة، ليست موضوعاً مستقلاً لاستحقاق العقاب، إضافة إلى ما يُستحق من عقاب على مخالفة الوجوب النفسي؛ وذلك لأنَّ استحقاق العقاب على مخالفة الواجب إنّما هو بلحاظ ما يُعبِّر عنه الواجب من مبادئَ ومِلاكات تفوت بذلك، ومن الواضح: أنَّ الواجب الغيري ليس له مبادئُ ومِلاكات سوى ما للواجب النفسي من مِلاك، فلا معنىٰ لتعدّد استحقاق

---

١). لأنَّ العبد اذا كان منقاداً حقيقة وواقعاً، فلازمه أن يريد ما أراده المولىٰ، والمفروض أنَّ المولىٰ يريد السفر عند إرادة الحج، ولا يريده بقطع النظر عن إرادته.

٢). أي: غير قاصد.

العقاب.

الوجوب الغيري توصلي لا تعبّدي

ورابعاً: أنَّ الوجوب الغيري مِلاكه المقدميَّة، وهذا يفرض تعلُّقَه بواقع المقدمة دون أنْ يُؤخذ فيه أيُّ شيء إضافيّ لا دخل له في حصول ذي المقدمة، ومن هنا كان قصد التوصُّل بالمقدمة إلى امتثال [أمر] المولى والتقرّب بها نحوه تعالى، خارجاً عن دائرة الواجب الغيري؛ لعدم دخل ذلك في حصول الواجب النفسي، فطيّ المسافة الى الميقات ـ كيفما وقعَ وبأيٍّ داعٍ اتفق ـ يُحقق الواجب الغيري، ولا يتوقّف الحج على وقوع هذا الطيّ بقصد قُربيّ، وهذا معنى ما يقال من أنَّ الواجبات الغيرية توصلية.

● مقدمات غير الواجب

الاستحباب الغيري لمقدمة المستحب

كما تتصف مقدمات الواجب بالوجوب الغيري عند القائلين بالملازمة[١]، كذلك تتصف مقدمات المستحب بالاستحباب الغيري لنفس السبب، وأمّا مقدمات الحرام فهي على قسمين:

الحرمة الغيرية للمقدمة التي لا ينفك عنها ارتكاب الحرام

احدهما: ما لا ينفكّ عنه الحرام، ويعتبر بمثابة العلة التامة أو الجزء الأخير من العلّة التامة له، كإلقاء الورقة في النار، الذي يترتّب عليه الاحتراق.

والقسم الآخر: ما ينفكّ عنه الحرام، وبالإمكان أنْ يُوجد ومع هذا يترك الحرام[٢].

---

١). أي: عند القائلين بأن مقدمة الواجب واجبة شرعاً.

٢). كشحذ السكين؛ فان تحققه لا يستلزم حصول القتل.

فالقسم الاول من المقدمات يتصف بالحرمة الغيرية[١]، دون القسم الثاني؛ لأنَّ المطلوب في المحرمات تركُ الحرام، وهو يتوقَّف على ترك القسم الأول من المقدمات، ولا يتوقّف على ترك القسم الثاني.

ومقدِّمات المكروه كمقدمات الحرام[٢].

● الثمرة الفقهية للنزاع في الوجوب الغيري

ومسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، على الرغم من كونها من المسائل الاصولية العريقة في علم الاصول، قد وقع شيء من التحيُّر لدىٰ باحثيها في ثمرتها الفقهيّة.

وقد يبدو لأول نظرة أنَّ ثمرتها إثبات الوجوب الغيري، وهو حكم شرعيّ نستنبطه من الملازمة المذكورة.

ولكنَّ الصحيح: عدمُ صواب هذه النظرة؛ لأنَّ الحكم الشرعي الذي يبحثه علم الفقه ـ ويطلب من علم الأصول ذكر القواعد التي يستنبط منها ـ إنّما هو الحكم القابل للتحريك المولوي، الذي تقع مخالفته موضوعاً لاستحقاق العقاب[٣]، وقد عرفت: أنَّ الوجوب الغيري ـ على تقدير ثبوته ـ ليس كذلك، فهو لا يصلح أنْ يكون بنفسه ثمرة لهذه المسألة الأصولية.

وأفضل ما يمكن أنْ يقال بهذا الصدد تصوير الثمرة كما يلي:

---

١). لأنَّ ترك الحرام يتوقف على تركه.
٢). فالمقدمة التي يترتب على فعلها فعل المكروه مكروهة، دون غيرها.
٣). ويقع امتثاله موضوعاً لاستحقاق الثواب.

ثـمرة مسألة الملازمة في مورد وقوع الواجب مقدمة للحرام

أولاً[١]: أنه إذا اتفق أنْ أصبح واجب علّة تامة لحرام، وكان الواجب أهمَّ مِلاكاً من الحرام، **فتارة** نُنكر الملازمة، **وأخرىٰ** نقبلها، فعلىٰ الأول يكون الفرض من حالات التزاحم بين ترك الحرام وفعل الواجب، فنرجع الى قانون باب التزاحم، وهو تقديم الأهم ملاكاً، ولا يسوغ تطبيق قواعد باب التعارض، كما عرفنا سابقاً، وعلى الثاني يكون دليل الحرمة ودليل الوجوب متعارضين؛ لأنَّ الحرمة تقتضي تعلُّق الحرمة الغيرية بنفس الواجب، ويستحيل ثبوت الوجوب والحرمة على فعل واحد، وهذا يعني: أنَّ التنافي بين الجعلين، وكلّما كان التنافي بين الجعلين دخل الدليلان في باب التعارض وطبقت [عليهما] قواعده بدلاً عن قانون باب التزاحم.

ثمرة المسألة في مورد وقوع المحرّم مقدمة للواجب

ثانياً[٢]: أنه إذا اتفق عكس ما تقدم في الثمرة السابقة، فأصبح الواجب صدفة متوقفاً على مقدمة محرمة، كإنقاذ الغريق إذا توقَّف على اجتياز الأرض المغصوبة، فلا شك في أنَّ المكلَّف إذا اجتاز الأرض المغصوبة وأنقذ الغريق لم يرتكب حراماً؛ لأنَّ الحرمة تسقط في هذه الحالة؛ رعاية للواجب الأهم[٣]، وأمّا إذا اجتاز الأرض المغصوبة ولم ينقذ الغريق، فقد ارتكب حراماً إذا أنكرنا الملازمة، وكذلك إذا قلنا بأنَّ الوجوب الغيريّ يختصّ بالحصة الموصلة من المقدمة، ولم يرتكبْ حراماً إذا قلنا بالملازمة، وأنَّ الوجوب الغيري لا يختص بالحصة الموصلة، أما أنه ارتكب حراماً على الأولين؛ فلأنَّ اجتياز الأرض المغصوبة حرام

---

١). هذه الثمرة ليست تامة، راجع تعليقة آية الله السيد محمود الهاشمي عليها في ملحق الطبعة الثانية للحلقة الثالثة، القسم الأول ص ٤٨٧.

٢). هذه الثمرة ترتبط بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته.

٣). أي: أنه لا يكون مكلّفاً بالمهم (حرمة الغصب) الّا عند عدم الاشتغال بالأهم.

في نفسه، ولا يوجد ما يَحُول دون اتصافه ـ في حالة عدم التوصل به الى الانقاذ ـ بالحرمة، وأمّا أنّه لم يرتكب حراماً على الأخير؛ فلأنَّ الوجوب الغيريَّ يحول دون اتصافه بالحرمة.

● شمول الوجوب الغيري

قام القائلون بالملازمة بعدة تقسيمات للمقدمة، وبحثوا في أنَّ الوجوب الغيريَّ هل يشمَل كلَّ تلك الاقسام أو لا؟ ونذكر فيما يلي أهمَّ تلك التقسيمات:

التقسيم الاول: تقسيم المقدمة الى داخلية وخارجية، ويُراد بالداخلية جزءُ الواجب، وبالخارجية ما توقف عليه الواجب من أشياء سوىٰ أجزائه[1].

وقد وقع البحث بينهم في أنَّ الوجوب الغيريَّ هل يعمُّ المقدمات الداخلية، أو يختص بالمقدمات الخارجية؟

القول بشمول الوجوب الغيري للمقدمة الداخلية

فقد يقال بالتعميم؛ لأنَّ مِلاكه التوقف، والواجب كما يتوقَّف على المقدمة الخارجية يتوقف أيضاً على وجود جُزئه؛ إذ لا يوجد مركّب إلّا إذا وجدت أجزاؤه.

ويقال في مقابل ذلك بالاختصاص ونفي الوجوب الغيري عن الجزء، إمّا لعدم المقتضي له، أو لوجود المانع.

عدم المقتضي لشمول الوجوب الغيري للمقدمة الداخلية

وبيان عدم المقتضي أن يقال: إنَّ التوقف والمقدمية يستبطن المغايرة بين المتوقِّف والمتوقَّف عليه؛ لاستحالة توقّف الشيء على نفسه، والجزء ليس مُغايراً

١). كشرائط الواجب، نحو: الطهارة والاستقبال للصلاة.

للمركب في الوجود الخارجي، فلا معنى لاتصافه بالوجوب الغيري[١].

وجود المانع من شمول الوجوب الغيري للمقدمة الداخلية

وبيان المانع ـ بعد افتراض المقتضي ـ أنْ يقال: إنَّ الجزء متصف بالوجوب النفسي الضمني[٢]، فلو اتصف بالوجوب الغيري لزم اجتماع المثلين.

فإنْ قيل: يُمكن أنْ يفترض تأكُّدهما وتوحُّدهما من خلال ذلك في وجوب واحدٍ، فلا يلزم محذور.

كان الجواب: أنَّ التأكُّد والتوحُّد هنا مستحيل؛ لأنَّ الوجوب الغيريّ إذا كان معلولاً للوجوب النفسي ـ كما يقال[٣] ـ يستحيل أنْ يتحد معه وجوداً؛ لاستحالة الوحدة بين العلّة والمعلول في الوجود.

عدم شمول الوجوب الغيري للمقدمة الوجوبيّة

التقسيم الثاني: تقسيم المقدمة إلى مقدمة واجب ومقدمة وجوب، ولا شكَّ في أنَّ المقدمة الوجوبية كما لا يكون المكلف مسؤولاً عنها من قِبَل ذلك الوجوب على ما تقدّم[٤]، كذلك لا يتعلَّق الوجوب الغيري بها؛ لأنّه [إمّا] معلول للوجوب النفسي أو معه[٥]، فلا يُعقل ثبوته إلّا في فرض ثبوت الوجوب النفسي، وفرض ثبوت الوجوب النفسي يعني: أنَّ مقدمات الوجوب قد تمّت ووُجدت، فلا معنى لإيجابها[٦].

---

١). فعدم اتصاف الجزء بالوجوب الغيري ليس لوجود مانع من اتصافه به، وانّما لفقدان المقتضي، وهو المقدميّة.

٢). لأنَّ تعلّق الأمر بالصلاة المركبة من أجزاء، ينحلّ الى أوامر نفسيّة ضمنية بعدد الأجزاء.

٣). هذا تضعيف للقول، وسيأتي ص ٣٤١ أن الوجوب فعل اختياري للشارع، يحصل بسبب جعله وتشريعه، ولا يعقل أنْ يتولّد وجوبٌ من وجوبٍ آخر.

٤). ص ٣٠٠.

٥). أي: أنهما معاً معلولان لمِلاك واحد.

٦). ومع حصولها لا معنى لإيجابها بالوجوب الغيري؛ لأنه سيكون إيجاباً لتحصيل الحاصل.

التقسيم الثالث: تقسيم المقدمة الى شرعية وعقلية وعلمية، والمقدمة الشرعية: ما أخذها الشارع قيداً في الواجب[١]، والمقدمة العقلية: ما يتوقّف عليها ذات الواجب تكويناً[٢]، والمقدمة العلميّة هي: ما يتوقف عليها تحصيل العلم بالإتيان بالواجب، كالجمع بين أطراف العلم الاجمالي[٣].

شمول الوجوب الغيري للمقدمة العقلية دون العلميّة

ولا شك في أنّ الوجوبَ الغيريَّ لا يتعلَّق بالمقدمة العلمية؛ لأنّها ممّا لا يتوقَف عليها نفس الواجب[٤]، بل إحرازه، كما لا شكَّ في تعلُّقه بالمقدمة العقلية إذا ثبتت الملازمة، وإنما الكلام في تعلقه بالمقدمة الشرعية؛ إذ ذهب بعض الأعلام كالمحقق النائيني رحمه الله[٥] الى أنَّ المقدمة الشرعية كالجزء تتصف بالوجوب النفسي الضمني، وعلى هذا الأساس أنكر وجوبها الغيريَّ.

دعوى عدم شمول الوجوب الغيري للمقدمة الشرعية

ودعوى الوجوب النفسي للمقدمة الشرعية تقوم على افتراض أنَّ مقدميتها بأخذ الشارع لها في الواجب النفسي، ومع أخذها في الواجب ينبسط عليها الوجوب[٦].

ردّ الدعوى المذكورة

ونردُّ على هذه الدعوى بما تقدم[٧] من أنَّ أخذها قيداً يعني: تحصيص

١). كالوضوء بالنسبة للصلاة؛ فإنها لا تتوقف عليه عقلاً.
٢). كالسفر بالنسبة للحج؛ فانه بوجوده الخارجي يتوقف على السفر.
٣). وكغسل شيء من فوق المرفق في الوضوء؛ ليحصل العلم بغسل المقدار الواجب.
٤). فإن غسل المرفق ـ مثلاً ـ لا يتوقف على غسل ما فوقه، بل المتوقف على ذلك هو العلم بغسل المرفق.
٥). فوائد الاصول ٢٦٤/١.
٦). أي: أنَّ صبَّ الوجوب النفسي على الصلاة المقيّدة بالوضوء، يعني: انحلال هذا الوجوب النفسي الواحد الى وجوبين نفسيين ضمنيين، أحدهما متعلّق بالصلاة، والآخر بالوضوء.
٧). في مبحث الشرط المتأخر.

الواجب بها وجعل الأمر متعلّقاً بالتقيُّد[١]، فيكون تقيُّد الفعل بـمقدمته الشـرعية واجباً نفسياً ضمنياً، لا القيد نفسه.

فإنْ قيل: إنَّ التقيد منتزع عن القيد[٢]، فالأمر به أمر بالقيد.

كان الجواب: أنَّ القيد وإنْ كان دخيلاً في حصول التقيُّد؛ لأنـّه طرف له[٣]، لكنَّ هذا لا يعني كونه عينه[٤]، بل التقيُّد بما هو معنىً حرفي[٥] له حظٌّ من الوجود والواقعية مغاير لوجود طرفيه، وذلك هو متعلَّق الأمر النفسي ضـمناً، فـالمقدمة الشرعية إذن تتصف بالوجوب الغيري كالمقدمة العقلية[٦]، إذا تمّت الملازمة[٧].

● **تحقيق حال الملازمة**

والصحيح: إنكار الوجوب الغيري في مرحلة الجعل والإيجاب، مع التسليم بالشوق الغيري في مرحلة الإرادة[٨].

دليـل عـدم المـلازمة بين الوجوب النفسي والغـيري في مرحلة الجعل

أما الاول: فلأنَّ الوجوب الغيري إنْ أُريد به الوجوب المـترشّح بـصورة قهرية من قِبَل الوجوب النفسي، فهذا غير معقول؛ لأنَّ الوجوب جعل واعـتبار، والجعل فعل اختياري للجاعل، ولا يُمكن ترشّحه بصورة قهرية[٩]، وإنْ أُريد به

---

١). أي: بالفعل مع التقيّد، الذي هو احدىٰ حصص الواجب.
٢). لأنّ التقيُّد لا يمكن أن يتحقق الّا بتحقق القيد نفسه.
٣). لأنَّ التقيّد نسبة لها طرفان أحدهما القيد.
٤). أي: عين الوضوء؛ لأن التقيّد هو النسبة بين ذات المقيَّد والقيد، فإن كان التقيّد عين القـيد، لزم من ذلك كون النسبة عين طرفها، والحال أنَّ وجود النسبة مغاير لوجود طرفيها.
٥). أي: متقوّم بالطرفين، لا بما هو معنىً اسمي (مفهوم التقيّد).
٦). إذ ليس لها وجوب نفسي ضمنيّ.
٧). بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته شرعاً.
٨). أي: أن مقدمة الواجب ليست واجبة شرعاً، ولكنها محبوبة للمولىٰ ومرادة له.
٩). أي: لا يمكن أن يحصل من وجوب آخر؛ فإنَّ الوجوب لا يولّد وجوباً غيره.

وجوب يُجعل بصورة اختيارية من قِبَل المولى، فهذا يَحتاج إلى مبرّر ومصحِّح لجعله، مع أنَّ الوجوب الغيري لا مُصحح لجعله؛ لأنَّ المصحح للجعل ـ كما تقدم في محلّه[1] ـ إمّا إبراز المِلاك بهذا اللسان التشريعي، وإمّا تحديد مركز حق الطاعة والإدانة، وكلا الأمرين لا معنىٰ له في المقام؛ لأنَّ المِلاك مُبرز بنفس الوجوب النفسي[2]، والوجوب الغيري لا يستتبع إدانة ولا يصلُح للتحريك[3]، كما مرّ بنا[4]، فيلغو جعله.

ثبوت الملازمة بين إرادة شيء وبين الشوق الغيري لمقدمته

وأما الثاني، فمن أجل التلازم بين حبّ شيء وحب مقدمته، وهو تلازم لا بُرهان عليه، وإنّما نُؤمن به لشهادة الوجدان، وبذلك صحَّ افتراض الحب في جُلِّ الواجبات النفسية التي تكون محبوبة بما هي مقدمات لمصالحها وفوائدها المترتبة عليها[5]، ولو أنكرنا الملازمة بين حبّ الشيء وحب مقدمته، لما أمكن التسليم بمحبوبية هذه الواجبات النفسية.

● حدود الواجب الغيري

وفي حالة التسليم بالواجب الغيري في مرحلتي الجعل والحب معاً، أو في إحدىٰ المرحلتين على الأقل[6]، يقع الكلام في أنَّ متعلَّق الوجوب الغيري هل هو

---

١). في هذه الحلقة ص ٢٦ـ٢٧.

٢). وأما الوجوب الغيري، فلا مِلاك له مستقلاً عن الوجوب النفسي ليقوم المولىٰ بابرازه.

٣). أي: أنَّ الوجوب الغيري لا استحقاق للعقاب على مخالفته، وليست له محركية مستقلة.

٤). في هذه الحلقة ص ٣٣٤.

٥). فحبّ المولىٰ لانتهاء العبد عن الفحشاء والمنكر الذي هو غرض الصلاة، يلزم منه كون الصلاة محبوبة للمولىٰ أيضاً.

٦). وهي مرحلة الحبّ.

الحصة الموصلة من المقدمة، أو طبيعي المقدمة[١]؟

قد يقال بأنَّ المسألة مبنية على تعيين المِلاك والغرض من الواجب الغيري، فإنْ كان الغرض هو التمكُّن من الواجب النفسي، فمن الواضح: أنَّ هذا الغرض يحصل بطبيعي المقدمة، ولا يختصُّ بالحصة الموصلة، فيتعيَّن أن يكون الوجوب الغيري ـ تبعاً لغرضه ـ متعلِّقاً بالطبيعي أيضاً، وإنْ كان الغرض حصول الواجب النفسي، فهو يختصّ بالمقدمة الموصلة، ويثبُتُ حينئذٍ اختصاص الوجوب بها أيضاً تبعاً للغرض.

وفي المسألة قولان؛ فقد ذهب صاحب الكفاية[٢] وجماعة إلى الأول، وذهب صاحب الفصول[٣] وجماعة الى الثاني.

دليل تعلق الوجوب الغيري بطبيعي المقدمة

ويمكن أنْ يُبرهن على الأول بأنَّ الوجوب الغيريَّ لو كان متعلِّقاً بالحصة الموصلة الى الواجب النفسي خاصة، لزم أنْ يكون الواجب النفسي قيداً في متعلَّق الوجوب الغيري، والقيدُ مقدمة للمقيَّد، وهذا يؤدي الى أنْ يُصبح الواجب النفسيُّ مقدمة للواجب الغيري[٤].

دليل تعلّق الوجوب الغيري بخصوص الحصة الموصلة

ويُمكن أنْ يُبرهن على الثاني، بأنَّ غرض الوجوب الغيري ليس هو التمكن، بل نفس حصول الواجب النفسي؛ لأنَّ دعوى أنَّ الغرض هو التمكن إنْ أُريد بها أنَّ التمكن غرض نفسي، فهو باطل بداهةً[٥]، وخُلف أيضاً؛ لأنَّه يجعل

---

١). الأعم من كونها موصلة أم غير موصلة.
٢). كفاية الأصول ١١٤.
٣). الفصول ص ٨٧.
٤). ولازم ذلك صيرورته واجباً غيريّاً، وهو خلف.
٥). لأنه مخالف للوجدان القاضي بأنَّ الشارع لا يريد السفر لمجرد أنه يوجب التمكن من الحج

المقدمة موصلة دائماً؛ لعدم انفكاكها عن التمكن الذي هو غرض نفسي، مع أننا نتكلم عن المقدمة التي تنفك خارجاً عن الغرض النفسي[١]، وإن أُريد بها أنَّ التمكن غرض غيري، فهو بدوره طريق الى غرض نفسي لا محالة؛ إذ وراءَ كلِّ غرضٍ غيري غرضٌ نفسي[٢]، فإنْ كان الغرض النفسيُّ منه حصول الواجب النفسي، ثبتَ أنَّ هذا هو الغرض الأساسي من الواجبات الغيرية، وإلّا تسلسل الكلام حتى يعود إليه[٣] لا محالة.

فالصحيح إذن: اختصاص الوجوب بالحصة الموصلة، ولكن[٤] لا بمعنى أخذ الواجب النفسي قيداً في متعلَّق الوجوب الغيري[٥]، كما تُوهم في البرهان على القول الأول، بل بمعنى: أنَّ الوجوب الغيري متعلِّق بمجموعة المقدمات التي متى ما وجدت كان وجود الواجب بعدها مضموناً.

● مشاكل تطبيقية

استعرضنا فيما سبق أربعَ خصائصَ وحالاتٍ للوجوب الغيري، وتنصُّ الثانية منها على أنَّ امتثال الوجوب الغيري لا يستتبع ثواباً، وتنصُّ الرابعة منها على

وإن لم يحصل بعده الحج، بل يريد السفر الذي يحصل الحج بعده.

١). لاننا افترضنا انَّ المقدمة قد تكون موصلة وقد لا تكون.

٢). لقاعدة: كل ما بالغير لابد أن ينتهي الى ما بالذات.

٣). أي: الى غرض نفسيّ، وهو: حصول الواجب النفسي.

٤). هذا دفع لما ذكره الآخوند من أن الغرض من المقدمة لو كان هو حصول ذيها، لزم من ذلك صيرورة الواجب النفسي واجباً غيريّاً.

٥). أي: لا بنحو يكون الوجوب الغيريّ فيه متعلِّقاً بالمجموع المركب من المقدمة وقيد حصول الواجب النفسي، ليرد إشكال الآخوند.

أنَّ الواجب الغيري توصلي، وقد لوحظ: أنَّ ما ثبت من ترتب الثواب على جملة من المقدمات كما دلّت عليه الروايات[1]، ينافي الحالة الثانية للوجوب الغيري، وأنَّ ما ثبت من عباديّة الوضوء والغسل والتيمم واعتبار قصد القربة فيها، يُنافي الحالة الرابعة له.

تفسير ثبوت الثواب على بعض الواجبات الغيرية

والجواب: أمّا فيما يتصل بالحالة الثانية، فهو: أنّها تنفي استتباع امتثال الوجوب الغيري بما هو امتثال له للثواب، ولا تنفي ترتُّب الثواب على المقدمة بما هي شروع في امتثال الوجوب النفسي، وذلك فيما إذا أتىٰ بها بقصد التوصل بها إلى امتثاله، وما ثبت بالروايات من الثواب على المقدمات يُمكن تطبيقه على ذلك[2].

تفسير اشتراط قصد القربة في بعض الواجبات الغيرية

وأمّا فيما يتصل بالحالة الرابعة[3]، فإنّها في الحقيقة إنّما تنفي دخول أيّ شيء في دائرة الواجب الغيري زائداً على ذات المقدمة التي يتوقف عليها الواجب النفسي، فإذا كان الواجب النفسيّ متوقفاً على ذات الفعل[4] امتنع أخذ قصد القربة في متعلق الوجوب الغيري؛ لعدم توقّف الواجب النفسي عليه، وإذا كان الواجب النفسي متوقِّفاً على الفعل مع قصد القربة[5]، تعيَّن تعلُّق الوجوب

---

١). ومنها: «من أتىٰ قبر الحسين عليه السلام ماشياً كتب الله له بكلّ خطوة الف حسنة» الوسائل ج ١٠ ب ٤١ من أبواب المزار.

٢). أي: أنَّ استحقاق الثواب على الخطوات؛ لكونها شروعاً في امتثال الأمر النفسي، لا بما هي امتثال للأمر الغيري.

٣). كفاية الأصول ص ١١١.

٤). كالسفر بالنسبة للحجّ.

٥). كالوضوء بالنسبة للصلاة.

الغيري بهما معاً؛ لأنَّ قصد القربة في هذه الحالة يُعتبر جزءاً من المقدمة[١]، وفي كلِّ موردٍ يقومُ فيه الدليل على عبادية المقدّمة نستكشف انطباق هذه الحالة[٢] عليها.

فإنْ قيل: أليس قصد القربة معناه: التحرك عن محرك مولوي لايجاد الفعل، وقد فرضنا أنَّ الأمر الغيري لا يصلح للتحريك المولوي، كما نصّت عليه الحالة الأولى من الحالات الأربع المتقدمة للوجوب الغيري، فما هو المحرك المولوي نحو المقدمة؟

كان الجواب: أنَّ المحرك المولويَّ نحوها هو الوجوب النفسي المتعلق بذيها، وهذا التحريك يتمثّل في قصد التوصّل[٣]، هذا إضافةً الى إمكان افتراض وجود أمر نفسي متعلِّق بالمقدمة احياناً بقطع النظر عن مقدميتها، كما هو الحال في الوضوء على القول باستحبابه النفسي[٤].

---

١). فيلزم الاتيان بقصد القربة، لا من جهة توقف سقوط الأمر بالمقدمة عليه، ليرد الاشكال، بل من جهة أن نفس المقدمة تتوقف على قصد القربة، وبتعبير آخر: أنَّ العبادية لم تطرأ على المقدمة، بل المقدميّة طرأت على العبادة.

٢). وهي: أنَّ الغرض من الواجب النفسي سنخ غرض لا يحصل الّا باتيان المقدمة بقصد القربة.

٣). أي: أنَّ المحرّك ليس هو الأمر بالوضوء، بل الأمر بالصلاة الذي هو أمر نفسيّ، فلا يرد الاشكال.

٤). وعليه فالمكلّف مخيّر في مقام قصد القربة بالوضوء بين أن يقصد امتثال الأمر النفسي المتعلّق بالصلاة، وبين أن يقصد الاستحباب النفسي المتعلّق بالوضوء.

دلالة الأوامر
الاضطراريّة والظاهريّة على الاجزاء

مقتضىٰ اطلاق دليل الواجب عدم اجزاء غيره عنه

لا شك في أنَّ الأصل اللفظي[١] في كلّ واجب لدليله اطلاق، أنـّه لا يُجزي عنه شيء آخر؛ لأنَّ إجزاءَه عنه معناه: كونه مسقطاً، ومرجع مسقطية غير الواجب للواجب [الى] أخذ عدمه قيداً في الوجوب، وهذا التقييد منفي بإطلاق دليل الواجب[٢]، وهذا ما قد يُسمّىٰ بقاعدة عدم الإجزاء، ولكن يُدَّعىٰ الخروج عن هذه القاعدة في بعض الحالات استناداً إلى ملازمة عقلية، كما في حالة الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري، أو الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري؛ إذ قد يقال بأنَّ الأمر الاضطراري أو الظاهري يدل دلالة التزامية عقلية على إجزاء متعلَّقه عن الواجب الواقعي، على أساس وجود ملازمة بين جعله وبين نكتة[٣] تقتضي الإجزاءَ،

الخروج عن القاعدة في بعض الحالات استناداً الى ملازمة عقلية

١). أي: أنَّ مقتضىٰ (الاطلاق) في كلِّ أمر هو عدم اجزاء غير متعلقه عنه.
٢). فانَّ الأمر بعتق الرقبة لا يجزي عنه توزيع ثمنها على الفقراء؛ إذ لو كان مجزياً لكان من المناسب تقييد الأمر، بأن يقول: يجب عتق الرقبة إن لم يوزّع ثمنها، وبما أنه اطلق ولم يقيّد، دلّ ذلك على عدم إجزاء غير العتق.
٣). وهي: أنَّ المأمور بة اضطراراً او ظاهراً، لابد أنْ توجد فيه مصلحة المأمور به بالأمر الاختياري أو الواقعي.

والتفصيلُ كما يلي:

● دلالة الأوامر الاضطرارية على الإجزاء عقلاً

إجزاء المأمور به اضطراراً، إذا لم يقيّد باستمرار العذر طيلة الوقت

إذا تعذّر الواجب الأصلي على المكلّف، فأُمر بالميسور اضطراراً، كالعاجز عن القيام تُشَرَّع في حقه الصلاة من جلوس، **فتارة** يكون الأمر الاضطراري مقيَّداً باستمرار العذر في تَمام الوقت، **وأُخرىٰ** يكون ثابتاً بمجرد عدم التمكن في أول الوقت، ولنبدأ بالثاني فنقول: إذا بادر المريض فصلّى جالساً في أول الوقت، ثم ارتفع العذر في أثناء الوقت، فلا تجب عليه الإعادة، والبرهان على ذلك: أنَّ المفروض أنَّ الصلاة من جلوس التي وقعت منه في أول الوقت، كانت مصداقاً للواجب بالأمر الاضطراري، وحينئذٍ نتساءَل: أنَّ وجوبها هل هو تعييني أو تخييري؟ والجواب هو: أنّه تخييري، ولا يُحتمل أنْ يكون تعيينياً؛ لوضوح أنَّ هذا المريض كان بإمكانه أنْ يؤخِّر صلاته الى آخر الوقت فيصلي عن قيام، وإذا كان وجوبها تخييرياً، فهذا يعني: وجود عِدلين وبديلين يُخيَّر المكلَّف بينهما، فإنْ كان هذان العِدلان هما الصلاة الاضطرارية والصلاة الاختيارية، فقد ثبت المطلوب؛ لأنَّ معنى ذلك: أنَّ الواجب هو الجامع بين الصلاتين، وقد حصل[1]، فلا موجب للإعادة، وإنْ كان هذان العِدلان هما مجموع الصلاتين من ناحية والصلاة الاختيارية من ناحية أخرى، بمعنى: أنَّ المكلَّف مخيَّر بين أنْ يُصلّي من جلوس أوّلاً ومن قيام أخيراً، وبين ان يقتصر على الصلاة من قيام في آخر الوقت،

١). لأنَّ الجامع يتحقق بالإتيان بأحد فرديه.

فهذا تخيير بين الأقل والأكثر، وهو مستحيل[١]، وبهذا يتبرهن الإجزاء.

وأمّا إذا كان الأمر الاضطراري مقيَّداً باستيعاب العذر لتمام الوقت، **فتارة** يُصلّي المريض في أول الوقت، ثم يرتفع عذره في الأثناء، **وأخرى** يُصلّي في جزء من الوقت، ويكون عُذره مستوعباً للوقت حقاً، ففي الحالة الأولى لا يقع ما أتى به مصداقاً للواجب الاضطراري؛ إذ لا أمرَ اضطراري في هذه الحالة ليبحث عن دلالته على الإجزاء، وفي الحالة الثانية لا مجال للإعادة[٢]، ولكن يقع الكلام عن وجوب القضاء، فقد يقال بعدم وجوب القضاء؛ لأنَّ الأمر الاضطراري يكشف عقلاً عن وفاء متعلَّقه بمِلاك الواجب الاختيارى؛ إذ لولا ذلك لما أمر به، ومع الوفاء لا فوت ليجب القضاء[٣].

القول بعدم وجوب القضاء اذا أتى بالمأمور به اضطراراً، حالة استمرار العذر

ولكن يَرِدُ على ذلك: أنَّ الأمر الاضطراري يصحّ جعله في هذه الحالة[٤] إذا كانت الوظيفة الاضطرارية وافية بجزء من مِلاك الواقع، مع بقاء جزء آخر مهم لابدَّ من استيفائه؛ إذ في حالة من هذا القبيل يُمكن للمولى أنْ يأمر بالوظيفة الاضطرارية في الوقت؛ إدراكاً لذلك الجزء من المِلاك في وقته الأصلي، ثُمَّ يأمر بعد ذلك بالقضاء؛ استيفاءً للباقي، فلا دلالة للأمر الاضطراري عقلاً على الإجزاء في هذه الحالة، بل يبقىٰ على الفقيه استظهار الحال من لسان دليل الأمر

---

١). لأنه أمر بالجامع بين ضم الاكثر الى الأقل، وبين عدم ضمه اليه، وهو ضروري الوقوع، فلا يعقل الأمر به.

٢). لفرض عدم ارتفاع العذر داخل الوقت ليمكن إعادة الصلاة، فينحصر البحث في وجوب القضاء.

٣). لأنَّ وجوب القضاء يدور مدار فوات المِلاك.

٤). حالة استيعاب العذر للوقت.

ايجاب القضاء وعدمه في الحالة المذكورة تابع للسان الدليل

الاضطراري واطلاقه، فقد يستظهر منه الإجزاءُ؛ لظهور لسانه في وفاء البدل بتمام مصلحة المبدل[١]، أو ظهور حاله في أنّه في مقام بيان تمام ما يجب ابتداء وانتهاء[٢]، فإنَّ سكوته عن وجوب القضاء حينئذٍ يدلُّ على عدمه[٣].

● دلالة الأوامر الظاهرية على الإجزاء عقلاً

قد تؤدّي الحجة[٤] إلى تطبيق الواجب المعلوم على غير مصداقه الواقعي، بأنْ تدلَّ على أنَّ الواجب صلاة الظهر، مع أنّه صلاة الجمعة، أو على أنَّ الثوب طاهر، مع أنّه نجس، فإذا أتىٰ المكلَّف بالوظيفة وفقاً للحجة الظاهرية، فهل يُجزي ذلك عن الواجب الواقعي، بلا حاجة الى قيام دليل خاص على الإجزاء، أو يحتاج إثبات الإجزاء في كلِّ مورد الى دليل خاص، وبدونه يُرجع الى قاعدة عدم الاجزاء؟

دعوىٰ الملازمة بين امتثال الحكم الظاهري وبين إجزائه عن الواقعي

قد يقال بالإجزاء، بدعوى الملازمة العقلية بين الأمر الظاهري وبينه[٥]؛ لأنَّ الأمر الظاهري في حالات المخالفة للواقع، يكشف عن وجود مصلحة في مورده على نحوٍ يُستوفىٰ به المِلاك الواقعي الذي يفوت على المكلَّف بسبب التعبد

---

١). كما في لسان (التيمم أحد الطهورين) أو (يكفيك عشر سنين)؛ فإنَّ لسانهما ظاهر في وفاء التيمم بتمام مصلحة الوضوء.
٢). أي: حالة العذر وحالة ارتفاعه.
٣). كما في قوله تعالىٰ: ﴿فتيمموا صعيداً طيباً﴾؛ فإن مقتضىٰ إطلاقه وسكوته عن ايجاب القضاء هو عدم وجوبه.
٤). الأمارة أو الأصل.
٥). أي: وبين الإجزاء.

بالحجة الظاهرية، وذلك ببرهان: أنّه لولا افتراض مصلحة من هذا القبيل، لكان جعل الأمر الظاهري قبيحاً؛ لأنّه يكون مفوّتاً للمصلحة على المكلّف ومُلقياً له في المفسدة[١]، ومع اكتشاف مصلحة من هذا القبيل يتعيَّن الإجزاء، فلا تجب الإعادة فضلاً عن القضاء؛ لحصول المِلاك الواقعي واستيفائه، والبناءُ على الاكتشاف[٢] المذكور يُسمّىٰ بالقول بالسببية[٣] في جعل الحجّية، بمعنى: أنَّ الأمارة الحجة تكون سبباً في حدوث مِلاك في موردها.

ويرد على ذلك:

نشوء الاحكام الظاهرية من مبادئ في متعلقاتها يستلزم التصويب

أولاً: أنَّ الأحكام الظاهرية على ما تقدم أحكام طريقية[٤]، لم تنشأ من مصالح وملاكات في متعلّقاتها، بل من نفس ملاكات الاحكام الواقعية، وقد مرَّ دفع محذور استلزام الأحكام الظاهرية لتفويت المصلحة والالقاء في المفسدة، ولو كانت الأحكام الظاهريّة ناشئة من مصالح وملاكات على ما ادعي، للزم التصويب؛ إذ بعد فرض وفاء الوظيفة الظاهرية بنفس مِلاك الواجب الواقعي، يستحيل أنْ يبقىٰ الوجوب الواقعي مختصاً بمتعلّقه الأولي، بل ينقلب لا محالة ويتعلّق بالجامع بين الأمرين، وهذا نحو من التصويب[٥].

---

١). كما لو دلت الحجة على طهارة الثوب، ثم انكشف بعد الصلاة فيه أنه نجس واقعاً.
٢). أي: اكتشاف وجود مصلحة في مؤدّىٰ الحجة المخالف للحكم الواقعي.
٣). وهو منسوب للأشاعرة، ويقابله قولان آخران هما: الطريقية وجعل الحكم المماثل.
٤). أي: مجعولة للتحفظ على مِلاكات الاحكام الواقعية، وليس لها ملاكات خاصة بها.
٥). وهو: أن يكون في الواقع حكم، ولكنه يتبدّل بعد قيام الحجة، والنحو الآخر: أن لا يكون في الواقع حكم أصلاً، وانما يحدث بعد قيام الحجة.

لزوم الاعادة اذا انكشف الخلاف في الوقت؛ لتدارك المصلحة التي لم تتحقق بسلوك الأمارة

وثانياً[١]: إذا سلّمنا أنَّ ما يفوت على المكلَّف بسبب الحجة الظاهرية من مصالح لابدَّ أنْ تضمن الحجة تداركه، [فإنَّ] هذا لا يقتضي افتراض مصلحة إلا بقدر ما يفوت بسببها، فاذا فرضنا انكشاف الخلاف في اثناء الوقت، لم يكن ما فات بسبب الحجة إلّا فضيلة الصلاة في أول وقتها مثلاً، لا أصل مِلاك الواقع؛ لإمكان استيفائه معاً[٢]، وهذا يعني: أنَّ المصلحة المستكشفة من قِبَل الأمر الظاهري إنّما هي في سلوك الأمارة والتعبّد العملي بها، بالنحو الذي يجبر ما يخسره المكلف بهذا السلوك، وليست قائمة بالمتعلَّق[٣] وبالوظيفة الظاهرية بذاتها، فإذا انقطع التعبد في أثناء الوقت بانكشاف الخلاف ،انتهىٰ أمدُ المصلحة، وهذا ما يُسمّىٰ بالمصلحة السلوكية، وعليه فلا موجب للإجزاء عقلاً[٤].

دعوىٰ الاجزاء بتوهم حكومة دليل الحكم الظاهري على دليل الحكم الواقعي

نعم، يبقى إمكان دعوىٰ[٥] الإجزاء بتوهّم حكومة بعض أدلة الحجّية على أدلة الأحكام الواقعيّة وتوسعتها لموضوعها[٦]، وقد أوضحنا ذلك سابقاً[٧]، وهو

---

١). هذا الجواب للشيخ الانصاري استناداً الى قوله بالمصلحة السلوكية، وحاصله: أنَّ القول بالسببيّة لا يلازم القول بالإجزاء، بل قد ينفك عنه، كما اذا انكشف الخلاف داخل الوقت.

٢). أي: مع سلوك الأمارة الحجة يمكن الاتيان بالواقع.

٣). كما يرىٰ أصحاب مسلك السببيّة.

٤). بل تلزم الاعادة؛ لتدارك المصلحة الباقية، التي لم يحققها سلوك الأمارة الحجة.

٥). المدعي هو الاخوند وتلميذه الاصفهاني، فقد فرّقا بين الطهارة المحرزة بخبر الثقة والمحرزة بقاعدة الطهارة، وقالا بالاجزاء في الثانية دون الاولى (كفاية الاصول ص ٨٦، منتهى الدراية ١/ ٣٩٢-٣٩٥).

٦). كحكومة دليل حجية قاعدة الطهارة على دليل شرطية الطهارة للصلاة، التي تجعل الشرط أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية.

٧). في هذه الحلقة ص ٤١ ـ ٤٢.

إجزاء مبنيّ على الاستظهار من لسان دليل الحجّية، ولا علاقة له بالملازمة العقلية، ويأتي دفع هذا التوهّم(١) عند التمييز بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية(٢) في مباحث التعارض إن شاء الله تعالى(٣).

١). بأنَّ قاعدة الطهارة لها حكومة ظاهرية مشروطة بعدم انكشاف الواقع، فلا إجزاء.
٢). الواقعية: هي الحكومة غير المشروطة بعدم انكشاف الواقع، والظاهرية: هي المشروطة بذلك.
٣). ولكن فات السيد الشهيدﰄ أن يذكر ذلك في مبحث التعارض.

امتناع اجتماع الأمر والنهي

منشأ التضاد بين الاحكام التكليفية الواقعية

لا شك في التضاد بين الأحكام التكليفية الواقعية، وعلى هذا الأساس يمتنع اجتماع الأمر والنهي؛ لتضادّهما بلحاظ المبادئ وعالم المِلاك، وبلحاظ النتائج وعالم الامتثال، **أمّا الأول**؛ فلأنَّ مبادئَ الأمر هي المصلحة والمحبوبية، ومبادئَ النهي هي المفسدة والمبغوضية، وأمّا **الثاني**؛ فلضيق قُدرة المكلف عن امتثالهما معاً، وعدم إمكان الترتّب بينهما[١]، وقد سبق في مباحث القدرة أنّه كلّما ضاقت قدرة المكلف عن الجمع بين شيئين، ولم يكن بالإمكان الترتب بين أمريهما وحكميهما، امتنع جعل الحكمين.

وعلى هذا الاساس[٢] إذا دلَّ دليل على الأمر بشيء، ودلَّ دليل آخر على النهي عنه، من قبيل (صلِّ) و(لاتصلِّ)، كان الدليلان متعارضين[٣]؛ للتنافي بين

---

١). لأنَّ الترتب معقول في مثل: صلِّ وأزل النجاسة؛ لاختلاف متعلّق التكليفين، واما اذا اتحد متعلقهما، فلا يمكن توجيه التكليفين ولو بنحو الترتب، فلا يقال: تجب الصلاة، فإنْ لم تشتغل بها حرمت عليك؛ اذ عند عدم الاشتغال بها يكون المكلّف تاركاً لها، فيلغو تحريمها.

٢). أي: على أساس امتناع الاجتماع للسببين السابقين يترتب أنه اذا دلّ دليل...الخ.

٣). فتطبق عليهما أحكام التعارض، وهي: تقديم الأقوىٰ سنداً أو دلالة، ولا تطبق عليهما احكام التزاحم، وهي: تقديم الأهم مِلاكاً

الجعلين بسبب التضاد في عالم المِلاك أوّلاً، وبسبب ضيق قدرة المكلّف عن الجمع بين الامتثالين مع عدم إمكان الترتّب ثانياً.

وهذا مما لا اشكال فيه من حيثُ الأساسُ، ولكن قد نفترض بعض الخصوصيّات في الأمر والنهي التي قد تخرجهما عن كونهما مجتمعين حقاً على شيء واحد، فيزول الامتناع ولا ينشأ التعارض بين دليليهما، ويُمكن تلخيص تلك الخصوصيّات فيما يلي:

تعلّق الأمر بالطبيعي والنهي عن الحصة، هل يسوغ اجتماعهما، أم لا؟

الخصوصية الأولى: أنْ نفترض تعلُّق الأمر بالطبيعة على نحو التخيير العقلي بين حصصها، وتعلُّق النهي بحصة معينة من حصصها، من قبيل (صلّ) و(لاتصلِّ في الحمّام)، وهذا الافتراض يوجب اختلاف المتعلَّقين بالإطلاق والتقييد، ولا شك في أنَّ ذلك يُوجب زوال السبب الثاني للتنافي، وهو: ضيق قدرة المكلّف عن الجمع بين الامتثالين؛ وذلك لأنَّه إذا كان بإمكان المكلف أن يصلي في غير الحمّام، فهو قادر على الجمع بين الامتثالين، وإنّما المهمّ تحقيق حال السبب الأول للتنافي، وهو: التضاد في عالم المبادئ، فقد يقال بزواله أيضاً؛ لأنَّ الوجوب بمبادئه متعلِّق بالجامع ولا يسري الى الحصة، والحرمة بمبادئها قائمة بالحصة[١]، فلم يتّحد المعروض لهما[٢]، وهذا مبنيّ على بحث تقدم في التخيير العقلي، وأنَّه هل يستبطن تخييراً شرعياً ووجوبات مشروطة للحصص ولو بلحاظ عالم المبادئ؟ فإنْ قيل باستبطانه ذلك[٣]، لم يُجْدِ اختلافُ المتعلَّقين

ارتفاع التنافي في الفرض المذكور في كلّ من عالم الامتثال وعالم المبادئ.

ارتفاع التنافي في الفرض المذكور موقوف على عدم استبطان التخيير العقلي للتخيير الشرعي

١). أي: أنَّ مركز المصلحة هو طبيعي الصلاة، ومركز المفسدة هو الحصة الخاصّة من الصلاة، فليس مركزهما واحداً.

٢). أي: معروض الوجوب والحرمة.

٣). كما تقدم في الاتجاه الثالث ص ٣٢٨.

بالاطلاق والتقييد في التغلب على السبب الأول للتنافي؛ لأنَّ وجوب الجامع يسري ولو بمبادئه الى الحصص، وإنْ أنكرنا الاستبطان المذكور[١]، اتجه القول بعدم التنافي، وجواز الأمر بالمطلق والنهي عن الحصة.

النائيني: التنافي في الفرق المذكور ثابت حتىٰ لو لم يكن التخيير العقلي مستبطناً للتخيير الشرعي

غير أنَّ مدرسة المحقق النائيني[٢] برهنت على التنافي بين الأمر بالمطلق والنهي عن الحصة بطريقة أخرى منفصلة عن الاستبطان المذكور[٣]، وهي: أنَّ الأمر بالمطلق يعني: أنَّ الواجب لوحظ مطلقاً من ناحية حصصه، والاطلاق مؤدّاه الترخيص في تطبيق الجامع على أيّ واحدة من تلك الحصص، وهذا متعدد بعدد الحصص، وعليه فالترخيص في تطبيق الجامع على الحصة [المعروضة] للنهي ينافي هذا النهيَ لا محالة؛ لأنَّ نفس الحصة [معروضة] لهما[٤] معاً، فالتنافي لا يقع بالذات بين النهي عن الحصة والأمر بالمطلق، بل بين النهي عن الحصة والترخيص فيها الناتج عن إطلاق متعلَّق الأمر.

اثبات التنافي بطريقة الاستبطان يشمل النهي الكراهتي عن الحصة، بخلاف اثباته بطريقة النائيني

والفرق بين إثبات التنافي بطريقة الميرزا هذه [وإثباته] بدعوى الاستبطان [المذكورة] سابقاً: أنّه على طريقة الميرزا لا يكون هناك تنافٍ بين وجوب المطلق والنهي على نحو الكراهة عن حصة من حصصه؛ لأنَّ الكراهة لا تنافي الترخيص[٥]، [وبهذا] فسّر الميرزا كراهة الصلاة في الحمام وأمثالها[٦]، وأمّا على

١). أي: استبطان حبّ الجامع لحبّ أفراده.
٢). فوائد الاصول ٢/٤٣٥.
٣). أي: حتىٰ لو انكرنا الاستبطان المذكور، وقلنا: ان مَن أحبَّ شيئاً لا يتحتم أن يحب أفراده بنحو مشروط، فمع ذلك لا يجوز اجتماع الأمر والنهي.
٤). أي: للأمر والنهي.
٥). أي: أنَّ النهي الكراهتي عن الحصة لا ينافي الترخيص فيها، بل يدل على أنَّ هذا الترخيص وان كان جائزاً لكنّه مكروه.
٦). بنحو يرتفع به التنافي بين وجوب الطبيعي وكراهة الحصة.

مسلك الاستبطان المذكور سابقاً، فالتنافي واقع بين الأمر بالمطلق والنهي عن الحصة، سواء كان تحريميّاً أو كراهتياً[١].

عدم وجاهة طريقة النائيني في اثبات التنافي بين الأمر بالطبيعي والنهي عن الحصة

ولكن التحقيق: أنَّ طريقة الميرزا هذه في إثبات التنافي غير وجيهة؛ لأنَّ الإطلاق ليس ترخيصاً في التطبيق ولا يستلزمه؛ أمّا أنّه ليس ترخيصاً؛ فلأنَّ حقيقة الاطلاق كما تقدّم عدمُ لحاظ القيد مع الطبيعة عندما يُراد جعل الحكم عليها[٢]، وأمّا أنّه لا يستلزم الترخيص؛ فلأنَّ عدم لحاظ القيد إنّما يستلزم عدم المانع من قِبَلِ الأمر في تطبيق متعلَّقه على أيّ حصة من الحصص[٣]، و[واضح أنَّ] عدم المانع من قِبَل الأمر شيء، وعدمَ المانع من قِبَل جاعل الأمر المساوق للترخيص الفعلي شيء آخر، وما يُنافي النهيَ عقلاً هو الثاني دون الاول.

وعلى أيّ حال فإذا تجاوزنا هذه الخصوصية[٤]، وافترضنا الامتناع والتنافي على الرغم من الاختلاف بالاطلاق والتقييد بين المتعلَّقين، نصل حينئذٍ الى الخصوصيّة الأخرى، كما يلي:

تعلّق الأمر بعنوان، وتعلّق النهي بعنوان آخر، هل يرفع التنافي بينهما، أم لا؟

الخصوصية الثانية: أنْ نفترض تعدد العنوان، وتعلُّق الأمر بعنوان، والنهي بعنوان آخر[٥]، وتعدد العنوان قد يسبب جواز الاجتماع ورفع التنافي بأحد وجهين، **الأول**: أنَّ تعدد العنوان يُبرهن على تعدد المعنون[٦]، **والثاني**: دعوىٰ

١). لأنَّ المبغوضيّة وان كانت بمرتبة الكراهة لا يمكن أن تجتمع مع المحبوبيّة.
٢). فاطلاق كلمة (الصلاة) في قوله: ﴿واقيموا الصلاة﴾ معناه: أنه لم يلحظ معها قيد كونها في المسجد أو البيت، وليس معناه: أن المكلف مرخص في تطبيقها على أفرادها.
٣). ولا يستلزم ترخيصاً من جانب المولىٰ.
٤). خصوصيّة تعلّق الأمر بالطبيعي، والنهي بإحدىٰ حصصه.
٥). كالصلاة في الدار المغصوبة، فإنها ينطبق عليها كلّ من عنوان الصلاة وعنوان الغصب.
٦). ممّا يؤدّي الى تغاير متعلّق الأمر والنهي، وعدم اجتماعهما في شيء واحد.

الاكتفاء بمجرد تعدد العنوان في دفع التنافي[١]، مع الاعتراف بوحدة المعنون والوجود خارجاً[٢].

ارتفاع التنافي بدعوىٰ أنَّ تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون خارجاً

أمّا الوجه الأول فهو ـ إذا تمَّ ـ يدفع التنافي بكلا تقريبيه، أي: بتقريب استبطان الأمر بالجامع للوجوبات المشروطة [للحصص]، وبتقريب استلزامه الترخيص في التطبيق على الحصة المنافي للنهي؛ إذ مع تعدد الوجود الخارجي لا يجري كلا هذين التقريبين، ولكنَّ الاشكال في تماميّة هذا الوجه؛ إذ لا برهان على أنَّ مجرد تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون خارجاً؛ لأنَّ بالإمكان انتزاع عنوانين من موجود خارجي واحد[٣]، نعم، إذا ثبت أنَّ العنوان ماهيّة حقيقية للشيء، تُمثِّل حقيقته النوعية[٤]، فمن الواضح:أنَّ تعدده يساوق تعدد الشيء خارجاً؛ اذ لا يُمكن أنْ يكون للشيء الخارجي الواحد ماهيتان نوعيتان، ولكن ليس كلُّ عنوان يشكل الماهية النوعية لمعنونه، بل كثيراً ما يكون من العناوين العَرَضية المنتزعة[٥].

لا دليل على كاشفية تعدد العنوان عن تعدد المعنون خارجاً

وأمّا الوجه الثاني، فحاصله: أنَّ الأحكام إنّما تتعلَّق بالعناوين والصور

---

١). اي: بلا حاجة الى افتراض تعدد المعنون خارجاً؛ لأنَّ الاحكام تتعلق بالعناوين دون المعنونات.

٢). وأنَّ الصلاة في الدار المغصوبة شيء واحد خارجاً، وان كان لها عنوانان.

٣). كزيد مثلاً، فإنه موجود واحد خارجاً، وإن تعددت عناوينه من كونه أباً وطويلاً وشاعراً وفقيهاً الخ.

٤). أي: نستثني من ذلك كون العناوين المتعددة من العناوين الذاتية التي تمثل الحقيقة النوعية للشيء كعنوان الانسان والفرس، فانهما يكشفان عن تعدد المعنون، والاّ لزم كون الشيء الواحد انساناً وفرساً، وهو مستحيل؛ إذ الشيء الواحد ليس له الاّ حقيقة واحدة.

٥). كالصلاتيّة والغصبيّة، فانهما من العناوين العَرضيّة، فتعددهما لا يدل على تعدد المعنون خارجاً.

ارتفاع التنافي في الفرض المذكور بدعوىٰ تعلّق الاحكام بالعناوين لا بالوجود الخارجي مباشرة

الذهنية، لا بالوجود الخارجي مباشرة(١)، فإذا كان العنوان في أُفق الذهن متعدداً، كفى ذلك في عدم التنافي.

فإنْ قيل: إنَّ العناوين في الذهن إنّما يعرض لها الأمر والنهي بما هي مرآة للخارج(٢)، وهذا يعني: استقرار الحكم في النهاية على الوجود الخارجي بتوسط العنوان، والوجود الخارجي واحد(٣)، فلا يمكن أنْ يثبت أمر ونهي عليه ولو بتوسط عنوانين.

كان الجواب على ذلك: أنَّ ملاحظة العنوان في الذهن مرآة للخارج عند جعل الحكم عليه لا تعني أنَّ الحكم يسري الى الخارج حقيقة، وإنّما تعني أنَّ العنوان ملحوظ بما هو صلاة أو غصب، لا بما هو صورة ذهنية(٤).

الوجه الثاني يرفع التنافي بتقريب الاستبطان لا بتقريب النائيني

وهذا الوجه ـ إذا تمَّ ـ إنّما يدفع التنافي بالتقريب الأول، أي: بدعوى الاستبطان [المذكورة] سابقاً؛ فإنَّ الأمر بجامع الصلاة إذا كان يستبطن وجوباتٍ مشروطةً بعدد الحصص، فكلّ وجوب متعلّق بحصة من حصص الصلاة بهذا العنوان(٥)، لا بها بما هي حصة من حصص الغصب، فلا تنافي بين الوجوبات المشروطة والنهي بعد افتراض تعدد العنوان، ولكن الوجه المذكور لا يدفع

١). وهو قول المحقق السيد محمد الفشاركي (درر الفوائد ٢/٣٥١).
٢). أي: لا بما هي صور ذهنيّة.
٣). لفرض أنَّ المعنون لا يتعدد بتعدد العنوان.
٤). أي: أنَّ صبَّ الحكم على المفهوم بما هو مرآة للخارج لا يقصد به تعلّقه بالخارج، حتىٰ يلزم الاشكال، بل يعني تعلقه بالمفهوم لا بما هو مفهوم، بل بما هو عين الخارج، ومعه يرتفع الاشكال؛ لبقاء الحكم مستقراً على المفهوم.
٥). أي: بعنوان أنها صلاة، فالحبّ متعلق بعنوان الصلاة، والبغض متعلّق بعنوان الغصب ـ لأنَّ الكلام على تقدير تعلّق الاحكام بالعناوين ـ فليس مركزهما هو الوجود الخارجي ليلزم اجتماعهما في شيء واحد.

التنافي بالتقريب الثاني الذي أفاده المحقق النائيني، وهو: المنافاة بين النهي عن الحصة والترخيص في التطبيق [عليها]؛ لأنَّ إطلاق الواجب لحالة غصبية الصلاة إذا كان يعني الترخيص في تطبيقه على المقيد بهذه الحالة، فهو منافٍ لتحريم هذه الغصبية لا محالة[1].

الخصوصية الثالثة: أنْ نسلِّم بأنَّ الخصوصيتين السابقتين غير نافعتين لدفع التنافي، وأنَّ الصلاة في المكان المغصوب لا يُمكن أنْ يجتمع عليها أمر ونـهي بعنوانين، ولكننا نفترض أنـّها متعلَّقة للأمر والنهي مع عدم تعاصرهما في الفعلية زماناً[2]، فيبحث عمّا إذا كان هذا نافعاً في دفع التنافي أو لا؟ ومثاله [المعهود] حالة طروّ الاضطرار بسوء الاختيار، وتوضيحه: أنَّ الانسان **تارة** يدخل الى الأرض المغصوبة بدون اختياره، **وأخرى** يدخلها بسوء اختياره، وفي كلتا الحالتين يصبح بعد الدخول مضطراً الى التصرف في المغصوب بالمقدار الذي يتضمنه الخروج، غير أنَّ هذا المقدار يكون مضطراً اليه لا بسوء الاختيار في الحالة الاولى، [ومضطراً] إليه بسوء الاختيار في الحالة الثانية، ويترتّب على ذلك: أنَّ هذا المقدار في الحالة الأولى يكون مرخَّصاً فيه من قِبَل الشارع، خلافاً للحالة الثانية؛ لأنَّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي المسؤولية والادانة، كما تقدّم، ولكن النهي ساقط على القول المتقدم بأنَّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، وينافيه خطاباً، وعليه فلو كان وقت الصلاة ضيِّقاً وكان بإمكان المكلَّف أنْ يُصلّي حال

عدم التعاصر بين فعلية الأمر وفعليّة النهي هل يرفع التنافي بينهما، أم لا؟

---

1). أي: أنَّ النائيني لا يقول: إنَّ الترخيص متعلّق بمفهوم الصلاة، لكي لا يتنافى مع النهي المتعلّق بمفهوم الغصب.

2). بأن نفترض أنَّ النهي يسقط في زمن حدوث الأمر، بنحوٍ لا يلزم تعاصرهما في زمان واحد.

الخروج بدون أنْ تطول بذلك مدة الخروج، فصلّىٰ بنفس خروجه، فهذه صلاة في المكان المغصوب، ولا شك في وجوبها في الحالة الاولى؛ لأنَّ الخروجَ باعتباره مضطراً اليه لا بسوء الاختيار غيرُ منهي عنه منذ البدء، وأمّا في الحالة الثانية، فقد يقال بأنـّها منهيٌّ عنها ومأمور بها، غير أنَّ النهيَ والأمر غيرُ متعاصرين زماناً، ومن هنا جاز ثبوتهما معاً؛ وذلك لأنَّ النهي سقط خطاباً بالاضطرار الحاصل بسوء الاختيار، وإنْ لم يسقط عقاباً وإدانة، والأمر توجَّه الى الصلاة حال الخروج بعد سقوط النهي، فلم يجتمعا في زمان واحد[١].

عدم ارتفاع التنافي في الفرض المذكور

ولكن التحقيق: أنَّ ذلك لا يدفع [التنافي] بين الأمر والنهي؛ لأنَّ سقوط النهي لو كان لنسخ وتبدّل في تقدير الملاكات، لأمكن أنْ يطرأ الأمر بعد ذلك، وأمّا إذا كان بسبب الاضطرار بسوء الاختيار الذي هو نحو من العصيان، فهذا إنّما يقتضي سقوط الخطاب لا المبادئ، فالتنافي بلحاظ المبادئ ثابت على كلّ حال[٢]، هذا إذا اخذنا بالقول السابق الذي يقول بأنَّ الاضطرار بسوء الاختيار ينافي الاختيار خطاباً، وإذا أنكرنا هذه المنافاة فالأمر أوضح[٣].

مشكلة اجتماع الأمر والنهي في الخروج ذاته بقطع النظر عن اداء الصلاة في اثنائه

وقد واجه الاصوليون هنا مشكلة اجتماع الأمر والنهي من ناحية أُخرى في المقام، وحاصلها: أنـّه قد افترض كون الخروج مقدمة للتخلص الواجب من الغصب، ومقدمة الواجب واجبة، فيكون الخروج واجباً فعلاً مع كونه منهياً عنه بالنهي السابق الذي لا يزال فعليّاً بخطابه وروحه معاً، أو بروحه وملاكه فقط على

١). ويلاحظ على هذا الدليل: أنه لو تمَّ لا يثبت اجتماع الأمر والنهي، بل يثبت عدم اجتماعهما، ما دام الأمر توجَّه بعد انقضاء زمان النهي.
٢). أي: سواء وجد نهي فعلاً أم لا.
٣). لأنَّ النهي يبقىٰ ثابتاً، فيستحيل تعلّق الأمر.

الاقل، فهل يُلتزم بأنّ الخروج ليس مقدمة للواجب[١]؟ أو بتخصيص في دليل حرمة التصرف في المغصوب على نحوٍ ينفي وجود نهي من أول الأمر عن هذه الحصة من التصرف[٢]؟ أو بانخرامٍ في قاعدة وجوب المقدمة[٣]؟ وجوه بل أقوال.

الوجه الأول إنكار مقدميّة الخروج للتخلص الواجب من الغصب

أمّا الوجه الأول[٤]، فحاصله: أنّ الخروج والبقاء متضادان، والواجب هو ترك البقاء، وفعل أحد الضدين ليس مقدمة لترك ضده[٥]، كما تقدم في الحلقة السابقة.

وهذا الوجه حتى إذا تمّ[٦] لا يحل المشكلة على العموم؛ لأنَّ هذه المشكلة لا نواجهها في هذا المثال فقط، بل في حالات أُخرى لا يُمكن إنكار المقدميّة فيها،

ردّ المصنف للوجه الأول

من قبيل من سبب بسوء اختياره [الوقوعَ] في مرض مُهلك ينحصر علاجه بشرب الشراب المحرم؛ فإنَّ مقدميّة الشرب في هذه الحالة واضحة[٧].

عدم الدليل على صحة الوجه الثاني لدفع الاشكال

واما **الوجه الثاني**، فلا يمكن الأخذ به إلّا مع قيام برهان على التخصيص المذكور، بتعذّر أيّ حلّ آخر للمشكلة.

---

١). أي: ليس مقدمة للتخلص من الغصب، فلا يكون واجباً من باب المقدمة.
٢). بان يقال: إن التصرف الغصبيّ حرام، الّا ما حصل لأجل الخروج.
٣). بالقول: إن مقدمة الواجب ليست واجبة في المقام، وان كانت واجبة في غيره.
٤). نهاية الدراية ٢/٣٤٤.
٥). أي: انَّ الخروج ضدّ للبقاء، فلا يمكن أن يكون مقدمة وعلّة لترك البقاء؛ إذ وجود أحد الضدّين ليس علّة لعدم الآخر.
٦). وهو غير تامّ؛ إذ الخروج في الدقيقة الأولىٰ مضاد للبقاء فيها، ولكنه ليس مضاداً للبقاء في الدقائق التالية.
٧). أي: أنَّ مقدمية شرب الخمر لحفظ النفس واضحة، ولا تضادّ بين شرب الخمر وحفظ النفس، بل هما متلازمان.

وأما **الوجه الثالث**، فهو المتعيِّن، وذلك بأنْ يقال: إنَّ **المقدمة من ناحية** انقسامها الى فرد مباح وفرد محرم على اقسام:

انحصار دفع الاشكال بالوجه الثالث

احدها: أنْ تكون منقسمة الى فردين من هذا القبيل فعلاً[١]، وفي هذه الحالة يتّجه الوجوب الغيري نحو غير المحرم خاصة؛ لأنَّ الملازمة التي يُدركها العقل لا تقتضي أكثر من ذلك.

ثانيها: أنْ تكون منحصرة أساساً ـ وبدون دخل للمكلَّف في ذلك ـ في الفرد المحرم، وفي هذه الحالة يتجه الوجوب الغيري نحو الفرد المحرم اذا كان الوجوب النفسي اهم من حرمته، وتسقط الحرمة حينئذٍ.

ثالثها: أنْ تكون منقسمة أساساً الى فرد مباح وفرد محرم[٢]، غير أنَّ المكلَّف عجَّز نفسه بسوء اختياره عن الفرد المباح[٣]، وفي هذه الحالة يُدرك العقل أنَّ الانحصار في الفرد المحرم غير مسوِّغ لتوجُّه الوجوب الغيري نحوه ما دام بسوء الاختيار[٤]، فالفرد المحرم يظلّ على ما هو عليه من الحرمة، ويكون تعجيز المكلَّف نفسه عن الفرد المباح من المقدمة، مع بقاء الفرد المحرم على

---

١). كما لو وجب الحج على المكلّف، وكانت هناك وسيلتان للوصول الى مكة، إحداهما مباحة والأخرىٰ مغصوبة، فهنا يحكم العقل بوجوب خصوص الوسيلة المباحة.

٢). وفرقه عن الأول: أنَّ الانقسام هنا ليس فعليّاً؛ إذ الفردان ليسا موجودين في زمان واحد.

٣). ومثاله: التخلص من الغصب، ففرده المباح: أن لا يدخل الانسان المغصوبَ أصلاً؛ فإنه بهذا يكون متخلصاً من الغصب، وفرده المحرم: ان يدخل المغصوب، فيكون بدخوله قد عجّز نفسه عن الفرد المباح وحصر أمره بالفرد المحرّم، وهو الخروج؛ إذ أنه تصرف غصبيّ أيضاً.

٤). بهذا ينتهي الجواب الثالث، وما بعده توضيح زائد، وخلاصة حلّ مشكلة اجتماع الوجوب والحرمة في الخروج هي: الالتزام بعدم وجوب الخروج؛ لأنَّ انحصار المقدمية فيه نشأ من سوء الاختيار، وفي مثله لا يحكم العقل بالوجوب، ومع عدم وجوبه لا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة فيه.

حرمته، تعجيزاً له شرعاً[١] عن الاتيان بذي المقدمة؛ لأنَّ المنع شرعاً عن مقدمة الواجب تعجيز شرعي عن الواجب، ولمّا كان هذا التعجيز حاصلاً بسوء اختيار المكلف، فيسقط الخطاب المتكفّل للأمر بذي المقدمة على القول المشهور دون العقاب والإدانة[٢]، غير أنَّ العقل يحكم بلزوم تحصيل ذي المقدمة ولو بارتكاب المقدمة المحرمة؛ لأنَّ ذلك أهون الأمرين، وهذا يؤدّي الى اضطراره الى ارتكاب الفرد المحرم من المقدمة، غير أنّه لمّا كان منشأُ هذا الاضطرار أساساً سوءَ الاختيار، فيسقط الخطاب[٣] على القول المشهور دون العقاب، وينتج عن ذلك: أنَّ الخطاباتِ كلَّها[٤] ساقطة فعلاً، وأنَّ روحها بما تستتبعه من إدانة ومسؤولية ثابت.

● [شمول امتناع الاجتماع لجميع انحاء الأمر والنهي]

وفي كل حالة يثبت فيها امتناع اجتماع الأمر والنهي، لا يختلف الحال في ذلك بين الأمر والنهي النفسيين[٥]، أو الغيريين[٦]، أو الغيري مع النفسي[٧]؛ لأنَّ

---

١). أي: أنه تعجيز شرعي لا عقلي.
٢). لأنَّ ترك التخلص من الغصب لما نشأ من سوء الاختيار، لا يكون منافياً للعقاب، وإنْ كان منافياً للخطاب.
٣). أي: الخطاب بحرمة الخروج.
٤). أي: خطاب وجوب التخلص من الغصب، وخطاب حرمة الخروج، وخطاب وجوب مقدمة التخلص من الغصب، الّا أن الساقط هو الخطاب دون العقاب؛ لأن سقوط الخطاب الناشئ من سوء الاختيار لا ينافي ثبوت العقاب.
٥). ومثاله: الصلاة في المغصوب؛ فإنَّ وجوب الصلاة نفسيّ، وحرمة الغصب نفسيّة.
٦). ومثاله: الوضوء اذا استلزم ضرراً محرّماً، فالوضوء بما هو واجب غيري، وبما هو مقدمة للضرر المحرم، محرم بالحرمة الغيريّة.
٧). ومثاله: الخروج الغصبي، فإن حرمته نفسيّة، ووجوبه غيريّ؛ لكونه مقدمة للواجب، وهو:

مِلاك الامتناع[١] مشترك، فكما لا يُمكن أنْ يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً لنفسه، كذلك لا يُمكن أنْ يكون محبوباً لغيره ومبغوضاً لنفسه مثلاً؛ لأنَّ الحب والبغض متنافيان بسائر انحائهما[٢]، ونحن وإنْ كنا ذهبنا الى إنكار الوجوب الغيري في مرحلة الجعل والحكم[٣]، ولكنا اعترفنا به في مرحلة المبادئ[٤]، وهذا كافٍ في تحقيق مِلاك الامتناع؛ لان نكتة الامتناع تنشأ من ناحية المبادئ، وليست قائمة بالوجود الجعلي للحكمين.

على الامتناع يتعارض الدليلان ويقدم دليل النهي على دليل الأمر

وأمّا **ثمرة** البحث في مسألة الاجتماع، فهي: أنّه على الامتناع يدخل الدليلان المتكفلان للأمر والنهي في باب التعارض[٥]، ويقدَّم دليل النهي على دليل الأمر؛ لأنَّ دليل النهي إطلاقه شمولي، ودليل الأمر إطلاقه بدلي، والاطلاق الشمولي أقوىٰ.

على عدم الامتناع لا تعارض بين الدليلين

وأمّا على القول بالجواز[٦]، فلا تعارض بين الدليلين، وحينئذٍ فإنْ لم ينحصر امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام[٧]، وكانت للمكلَّف مندوحة

التخلص من الحرام.

١). وهو: اجتماع المبادئ في شيء واحد.

٢). أي: سواء أكانا نفسيين معاً، أم غيريين معاً، أم أحدهما نفسيّ والآخر غيري.

٣). دفع دخل حاصله: أنكم قلتم بعدم اتصاف مقدمة الواجب بالوجوب الغيري، ولا مقدمة الحرام بالحرمة الغيريّة، فكيف تفترضون الآن وجود وجوب غيريّ وحرمة غيريّة، وتقولون: إن استحالة الاجتماع تعمهما؟

٤). فالواجب الغيري ليس له وجوب مولويّ، ولكن فيه مِلاك وله شوق؛ لأنَّ مَنْ أراد شيئاً أراد مقدمته.

٥). فيمتنع ثبوتهما في مقام الجعل.

٦). بدعوىٰ: أنَّ الاحكام تتعلّق بالعناوين، أو تتعلق بالمعنونات مع افتراض تعدد المعنون بتعدد العنوان.

٧). لإمكان اداء الصلاة ـ مثلاً ـ في مكان آخر غير المغصوب.

في مقام الامتثال، فلا تزاحم أيضاً، وإلّا وقع التزاحم بين الواجب والحرام.

ثمرة ثانية للبحث ترتبط بصحة الامتثال بالفعل المشتمل على الحرام وعدم صحته

وأمّا صحة امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام، فترتبط بما ذكرنا من التعارض والتزاحم[١]، بأنْ يقال: إنّه إذا بُنيَ على التعارض بين الدليلين[٢]، وقدِّم دليل النهي، فلا يصح امتثال الواجب بالفعل المذكور، سواء كان واجباً توصلياً أو عبادياً؛ لأنَّ مقتضىٰ تقديم دليل النهي سقوط إطلاق الأمر وعدم شموله له[٣]، فلا يكون مصداقاً للواجب، وإجزاء غير الواجب عن الواجب على خلاف القاعدة، كما تقدم[٤]، وإذا بني على عدم التعارض[٥]، فينبغي التفصيل بين أنْ يكون الواجب توصلياً أو عباديّاً، فإن كان توصلياً صحَّ وأجزأ، سواء وقع التزاحم؛ لعدم وجود المندوحة أو لا[٦]؛ لأنّه مصداق للواجب، والأمر ثابت به على وجه الترتّب في حالة التزاحم، وعلى الاطلاق في حالة عدم التزاحم ووجود المندوحة[٧]، وإنْ كان عباديّاً[٨]، صحَّ وأجزأ كذلك، إذا كان مبنىٰ عدم التعارض هو القول بالجواز[٩] بمِلاك تعدد المعنون[١٠]، وأمّا إذا كان مبناه القول بالجواز

١). فلو صلّىٰ في المكان المغصوب، فانَّ صحة الصلاة وفسادها يرتبطان بكون الثابت بين (صلِّ) و(لا تغصب) هو التعارض أم التزاحم؟
٢). أي: اذا قلنا في الثمرة الأولى بعدم جواز الاجتماع، ومن ثَمَّ بالتعارض.
٣). أي: عدم شمول الأمر للصلاة في المغصوب.
٤). في مبحث الإجزاء، من أنَّ لازم إجزاء غير الواجب عن الواجب تقييدُ دليل الواجب بعدم الإتيان بغير الواجب، وهو منفي باطلاق دليل الواجب.
٥). أي: اذا ذهبنا في الثمرة الأولى الى جواز الاجتماع، ومن ثَمَّ الى عدم التعارض.
٦). أي: أو لم يقع التزاحم.
٧). أي: في فرض وجود المندوحة، لا تزاحم ولا تعارض، فيكون الأمر والنهي ثابتين معاً بصورة عَرْضيّة، بلا حاجة الى افتراض الترتب.
٨). كالصلاة في المغصوب.
٩). أي: جواز اجتماع الأمر والنهي.
١٠). أي: القول بتعدد المعنون خارجاً عند تعدد العنوان.

بمِلاك الاكتفاء بتعدد العنوان مع وحدة المعنون، فقد يستشكل في الصحة والإجزاء؛ لأنَّ المفروض حينئذٍ أنَّ الوجود الخارجي واحد، وأنه حرام، ومع حرمته لا يمكن التقرب به نحو المولى، فتقع العبادة باطلة؛ لأجل عدم تأتّي قصد القربة[١]، لا لمحذور في إطلاق دليل الأمر[٢].

شمول الحكم بعدم صحة العمل للعالم بالحرمة والجاهل بها

وفي كل حالة حكمنا فيها بعدم صحة العمل من أجل افتراض التعارض، فلا يختلف الحال في ذلك بين الجاهل [بالحرمة] والعالم بها؛ لأنَّ التعارض تابع للتنافي بين الوجوب والحرمة، وهذا التنافي قائم بين وجوديهما الواقعيين، بقطع النظر عن علم المكلّف وجهله[٣].

وفي كل حالة حكمنا فيها بعدم صحة العمل، من أجل كونه عبادة وتعذّرِ قصد التقرب به، فينبغي أنْ يخصَّص البطلان بصورة تنجّز الحرمة[٤]، وأمّا مع الجهل بها وعدم تنجُّزها، فالتقرب بالفعل ممكن، فيقع عبادة، ولا موجب للبطلان حينئذٍ[٥].

---

١). أي: أن الأمر وان كان ثابتاً ومتعلقاً بعنوان الصلاة، الّا ان اتحاد الصلاة خارجاً مع الغصب يكون مانعاً من قصد التقرب بها.

٢). خلاصة الثمرة الثانية: أولاً: بناءً على الامتناع والتعارض لا يقع العمل العبادي ولا التوصلي مصداقاً للمأمور به، فتجب الاعادة، ثانياً: بناءً على الجواز وعدم التعارض يكون العمل التوصلي مجزياً لتعلّق الأمر به، مترتباً في صورة عدم المندوحة، وعَرْضِيّاً في صورة وجودها، واما العمل التعبدي، فانه يقع صحيحاً بناءً على تعدد المعنون خارجاً، ولا يصحّ بناء على وحده المعنون.

٣). أي: أنه في الحالة المذكورة لا يفرَّق في الحكم ببطلان العمل بين علم المكلّف وجهله؛ إذ مع التعارض وتقديم النهي يكون الأمر مفقوداً واقعاً، ومعه يقع العمل باطلاً، ولا أثر لجهل المكلّف في تصحيحه.

٤). بالعلم بها.

٥). أي: في الحالة الثانية يختصّ البطلان بصورة العلم بحرمة الغصب؛ لعدم إمكان قصد التقرب بالعمل حينئذٍ، واما في صورة الجهل، فإنَّ العمل يقع صحيحاً؛ لإمكان قصد التقرّب.

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه

وقع البحث في أنَّ وجوب شيءٍ هل يقتضي حرمة ضدهٌ أو لا؟ ويُراد بالضد: المنافي على نحو يشمل الضد العام[١] والضد الخاص[٢]، ويُراد بالاقتضاء: استحالة ثبوت وجوب الشيء مع انتفاء حرمة ضده[٣]، سواء كانت هذه الاستحالة ناشئة من أنَّ أحدهما عينُ الآخر، أو من أنَّ أحدهما جزءُ الآخر، أو من الملازمة بينهما.

القول بأنَّ ايجاب شيء عين حرمة ضده العام

والمشهور في الضد العام هو: القول بالاقتضاء، وإن اختُلف في وجهه، فقال البعض: إنّه بمِلاك العينية[٤]، وهو غريب؛ لأنَّ الوجوب غير التحريم، فكيف يقال بالعينية؟

وقد يُوجّه ذلك **تارة** بأنَّ وجوب الشيء عين حرمة الضد العام في مقام

١). أي: النقيض، فالضد العام للصلاة هو عدمها وتركها.
٢). أي: الأمر الوجودي، كالأكل والشرب والنوم بالنسبة للصلاة.
٣). فيستحيل ـ مثلاً ـ إيجاب الصلاة مع انتفاء حرمة تركها؛ لأنَّ إيجابها يقتضي حرمة تركها.
٤). أي: أنَّ مثل (أقم الصلاة) يدلّ مطابقة على النهي عن تركها، فأقم الصلاة هو عين (لا تترك الصلاة).

التأثير، لا عينه في عالم الحكم والإرادة[١]، فكما أنَّ حرمة الضد العام تُبَعَد عنه، كذلك وجوب الشيء يُبَعِّد عن ضده العام بنفس مقربيته نحو الفعل ومحركيته إليه، **وتارة أخرىٰ** بأنَّ النهي عن الشيء عبارة عن طلب نقيضه، فالنهي عن الترك عبارة عن طلب نقيضه، وهو الفعل، فصح أنْ يقال: إنَّ الأمر بالفعل عين النهي عن الضد العام.

ويرد على التوجيه الأول: أنـّه لا يفي باثبات حرمة الضد حقيقة[٢]، وعلى التوجيه الثاني: [أنـّه] يرجع الى مجرد التسمية[٣]، هذا مضافاً الى أنَّ النهي عن شيء معناه: الزجر عنه لا طلب نقيضه.

القول بأن إيجاب شيء يتضمن حرمةَ ضده العام

وقال البعض[٤]: إنّه بمِلاك الجزئية والتضمّن؛ لأنَّ الوجوب مركّب من طلب الفعل والمنع عن الترك.

وقد تقدَّم في بحث دلالة الأمر على الوجوب إبطال دعوى التركّب في الوجوب على هذا النحو.

القول بأن ايجاب شيء يستلزم حرمةَ ضده العام

وقال البعض: إنّه بمِلاك الملازمة؛ وذلك لأنَّ المولى بعد أمره بالفعل يستحيل أنْ يرخِّص في الترك[٥]، وعدم الترخيص يساوق التحريم.

والجواب: أنَّ عدم الترخيص في الترك يساوق ثبوت حكم الزامي، وهو

---

١). أي: ليس المقصود من العينيّة: أنَّ الحكمَ بوجوب الصلاة عينُ الحكمِ بحرمة تركها، بل المراد: أنَّ تأثير وجوب الصلاة، وتأثير حرمة تركها واحد وليس متعدداً.
٢). أي: يرد عليه: أنَّ وحدة التأثير أمر مسلّم، لكنه لا ينفع في إثبات المطلوب من أنه إذا قيل: صلِّ، يثبت حكمان، أحدهما: وجوب الصلاة، والثاني: حرمة تركها.
٣). أي: أنه نزاع لفظي يرجع الى إمكان التعبير عن (صلِّ) بعبارة (لا تترك الصلاة).
٤). معالم الاصول ص ٩٠.
٥). إذ يلزم من ذلك اجتماع المتنافيين.

كما يلائم تحريم الترك، كذلك يلائم إيجاب الفعل، فلا موجب لاستكشاف التحريم [خاصةً].

وأمّا الضد الخاص، فقد يقال باقتضاء وجوب الشيء لحرمته بأحد دليلين:

إثبات اقتضاء وجوب الشيء حرمةَ ضده الخاص بمسلك التلازم

الدليل الاول: وهو مكوّن من مقدمات:

الأولى: أنَّ الضدَّ العام للواجب حرام[١].

الثانية: أنَّ الضدّ الخاص ملازم للضد العام[٢].

الثالثة: أنَّ كلَّ ما هو ملازم للحرام فهو حرام.

ويبطل هذا الدليل بإنكار مقدمته الاولى، كما تقدم، وبإنكار المقدمة الثالثة؛ إذ لا دليل عليها[٣].

اثبات اقتضاء وجوب الشيء حرمةَ ضده الخاص بمسلك المقدميّة

الدليل الثاني: وهو مكوّن من مقدمات أيضاً:

الاولى: أنَّ ترك أحد الضدين مقدمة لضده[٤].

الثانية: أنَّ مقدمة الواجب واجبة، وعليه فترك الضد الخاص للواجب واجب.

الثالثة: إذا وجب ترك الضد الخاص حرم نقيضه وهو: ايقاع الضد الخاص، وبذلك يثبت المطلوب.

---

١). فاذا وجبت إزالة النجاسة عن المسجد ـ مثلاً ـ حرم تركها.

٢). أي: أنَّ لازم تركِ المكلّف للإزالة أن يشتغل بفعل من الأفعال كالصلاة أو النوم أو المطالعة.

٣). ومن المنبهات على ذلك: أنَّ استقبال القبلة حال التخلي محرم، وله ملازمات عديدة كجعل المشرق على اليسار والمغرب على اليمين، فلو كان ملازم الحرام محرماً، لزم حرمة هذه الملازمات، واستحقاق عقوبات عديدة، وهذا مخالف لارتكاز المتشرعة جزماً.

٤). فترك الصلاة ـ مثلاً ـ مقدمة لحصول الإزالة.

وقد نستغني عن المقدمة الثالثة[١] ونكتفي بإثبات وجوب ترك الضد الخاص؛ لأنَّ هذا يحقق الثمرة المطلوبة من القول بالاقتضاء، وهي: عدم إمكان الأمر بالضد الخاص ولو على وجه الترتب[٢]، ومن[٣] الواضح: أنـّه كما لا يمكن الأمر به مع حرمته، كذلك[٤] مع الأمر بنقيضه؛ لاستحالة ثبوت الأمر بالنقيضين معاً.

كما أنَّ المقدمة الثانية لا نُريد بها إثبات الوجوب الغيري للمقدمة في كل مراحل الحكم بما فيها عالم الجعل[٥]، بل يكفي ثبوته بلحاظ عالم المبادئ[٦]، وعليه فهذه المقدمة ثابتة، [فالمهم] إذن تحقيق حال المقدمة الأولى، وقد بُرهن عليها بأنَّ أحد الضدين مانع عن وجود ضده، وعدم المانع أحد أجزاء العلّة، فتثبت مقدمية عدم أحد الضدين بهذا البيان.

البرهان على أنَّ ترك أحد الضدّين مقدمة لضدّه

ونجيب على هذا البرهان بجوابين:

ردّ البرهان ببيان الشبهة التي صيغ بها

الجواب الاول[٧]: يتكفّل حل الشبهة التي صيغ بها البرهان، وبيانه: أنَّ العلة مركبة من المقتضي والشرط وعدم المانع، فالمقتضي هو السبب الذي يترشح منه

---

١). لأنَّ تماميّة الدليل لا تتوقف عليها.

٢). فكون الأمر بالإزالة مقتضياً للنهي عن الصلاة، يمنع من تعلّق الأمر بالصلاة ولو بنحو الترتب؛ إذ يلزم من فرض الإقتضاء وفرض الأمر الترتبي التكليف بالنقيضين، أي: فعل الصلاة وتركها، وهو مستحيل.

٣) المناسب: إذ مِنَ الواضح.

٤). أي: كذلك لا يمكن الأمر به.

٥). لكي لا يرد الاشكال بعدم تسليم وجوب مقدمة الواجب، ومن ثَمَّ عدم كون ترك الصلاة واجباً من باب المقدمة.

٦). فاذا كانت مقدمة الواجب محبوبة ومرادة، كان ترك الصلاة محبوباً باعتبار مقدميّته للإزالة، وعليه لا يمكن الأمر بالصلاة ولو بنحوٍ ترتبيّ؛ إذ يلزم تعلّق الحبّ بالنقيضين: فعل الصلاة، وتركها.

٧). للنائيني (أجود التقريرات ٢٥٥/١).

الأثر[١]، والشرط دخيل في ترشّح الأثر من مقتضيه[٢]، والمانع هو الذي يمنع المقتضي من التأثير[٣]، ومن هنا يتوقّف وجود الاثر على المقتضي والشرط وعدم المانع، وينشأ عدم الأثر من عدم المقتضي أو عدم الشرط أو وجود المانع، ولكنّه لا ينشأ من وجود المانع إلّا في حالة وجود المقتضي؛ لأنَّ تأثير المانع إنّما هو بمنعه للمقتضي عن التأثير، ومع عدم وجود المقتضي لا معنى لهذا المنع، وهذا يعني: أنَّ المانع إنّما يكون مانعاً إذا أمكن أنْ يُعاصر المقتضي لكي يمنعه عن التأثير، وأمّا إذا استحال أنْ يعاصره استحالت مانعيته له، وبالتالي لا يكون عدمه من أجزاء العلّة، وعلى هذا الاساس إذا لاحظنا الصلاة بوصفها ضداً لإزالة النجاسة عن المسجد، نجد أنَّ المقتضي لها هو إرادة المكلّف، ويستحيل أنْ تجتمع الإزالة مع إرادة المكلّف للصلاة، وهذا معناه: أنَّ مانعية الإزالة عن الصلاة مستحيلة، فلا يمكن أنْ يكون عدمها أحد أجزاء العلة، وان شئت قلت: إنّه مع وجود الإرادة للصلاة لا حالة منتظَرة[٤]، ومع عدمها لا مقتضي للصلاة ليفرض كون الإزالة مانعة عن تأثيره.

لا يكون الشيء مانعاً الّا مع وجود المقتضي

فإنْ قيل: كيف تنكرون أنَّ الازالة مانعة، مع أنـّها لو لم تكن مانعة لاجتمعت مع الصلاة، والمفروض عدم إمكان ذلك؟

كان الجواب: أنَّ المانعيّة التي تجعل المانع علة لعدم الاثر، وتجعل عدم

---

١). أي: هو الشيء الذي يوجد الأثر، كالنار بالنسبة للاحراق.
٢). أي: هو العامل المساعد للمقتضي في تأثيره، كقرب الورقة من النّار.
٣). كالرطوبة المانعة للنار من الإحراق.
٤). كارادة الإزالة.

المانع أحد أجزاء العلة للاثر، إنّما هي مانعية الشيء عن تأثير المقتضي في توليد الأثر، وقد عرفت أنَّ هذه المانعية إنّما تثبت لشيء بالامكان معاصرته للمقتضي، وأمّا المانعية بمعنى مجرد التمانع وعدم إمكان الاجتماع في الوجود كما في الضدين، فلا دخل لها في التأثير؛ إذ متىٰ ما تمَّ المقتضي لأحد المتمانعين بهذا المعنى[١] مع الشرط، وانتفى المانع عن تأثير المقتضي، أثّر اثره لا محالة في وجود أحد المتمانعين ونفي الآخر[٢]، ونتيجة ذلك: أنَّ وجود أحد الضدين مع عدم ضده في رتبة واحدة، ولا مقدميّة بينهما[٣].

المانعيّة بمعنى التمانع في الوجود، لا دخل لها في تأثير المقتضي

الجواب الثاني: أنَّ افتراض المقدميّة يستلزم الدور[٤]، كما أشرنا اليه في الحلقة السابقة فلاحظ.

وعليه فالصحيح: أنَّ وجوب شيء لا يقتضي حرمة ضده الخاص.

وأمّا **ثمرة** هذا البحث فهي ـ كما أشرنا في الحلقة السابقة ـ: تشخيص حكم الصلاة المضادة لواجب أهم، إذا اشتغل بها المكلّف وترك الأهم، وكذلك أيّ واجب آخر مزاحم من هذا القبيل، فاذا قلنا بالاقتضاء تعذّر ثبوت الأمر بالصلاة ولو على وجه الترتب، فلا تصح، واذا لم نقل بالاقتضاء صحَّت بالأمر الترتّبي[٥].

---

١). أي: بمعنىٰ عدم الاجتماع في الوجود.

٢). فاذا حصلت إرادة الإزالة ـ مثلاً ـ كان ذلك سبباً في وقت واحد ورتبة واحدة لشيئين، هما: وجود الإزالة وعدم وجود الصلاة.

٣). فلا يكون أحدهما متقدماً وعلّة لوجود الآخر.

٤). حاصله: أنَّ عدم العلّة علة لعدم المعلول، وعليه: لو كان عدم الصلاة علّة للإزالة، وكذلك العكس، لزم كون الصلاة علّة لعدم الإزالة، وهذا دور؛ لأننا فرضنا أنَّ عدم الإزالة علّة للصلاة.

٥). لعدم تعلّق نهي بها ليكون مانعاً من تعلّق الأمر.

على الاقتضاء يقع التعارض بين دليلي الواجبين المتزاحمين، ولا يقع على القول بعدم الاقتضاء

وبصيغة أشمل في صياغة هذه الثمرة: أنّه على القول بالاقتضاء يقع التعارض بين دليلي الواجبين المتزاحمين؛ لأنَّ كلاً من الدليلين يدل بالالتزام على تحريم مورد الآخر، فيكون التنافي في أصل الجعل، وهذا مِلاك التعارض كما مرّ بنا، وأمّا على القول بعدم الاقتضاء، فلا تعارض؛ لأنَّ مُفاد كلّ من الدليلين ليس إلّا وجوب مورده، وهو وجوب مشروط بالقدرة وعدم الاشتغال بالمزاحم كما تقدم[1]، ولا تنافي بين وجوبين من هذا القبيل في عالم الجعل.

١). في هذه الحلقة ص ٢٨٣.

اقتضاء الحرمة للبطلان

لا شك في أنَّ النهي المتعلِّق بالعبادة أو بالمعاملة، إرشاداً الى شرط أو مانع[١]، يكشف عن البطلان بفقد الشرط او وجود المانع، وإنّما الكلام في الحرمة التكليفية واقتضائها لبطلان العبادة[٢] بمعنى: عدم جواز الاكتفاء بها في مقام الامتثال، وبطلان المعاملة[٣] بمعنى: عدم ترتب الأثر عليها، فهنا مبحثان:

● **اقتضاء الحرمة لبطلان العبادة**

والمعروف بينهم: أنَّ الحرمة تقتضي بطلان العبادة، ويُمكن أنْ يكون ذلك لأحد المِلاكات التالية:

ملاكات اقتضاء الحرمة التكليفية لبطلان العبادة

الاول: أنـّها تمنع عن إطلاق الأمر خطاباً ودليلاً لمتعلَّقها[٤]؛ لامتناع الاجتماع[٥]، ومع خروجه عن كونه مصداقاً للواجب لا يجزي عنه، وهو معنى البطلان.

---

١). نحو: (لا تصلِّ فيما لا يؤكل لحمه)؛ فانه إرشاد الى مانعيّة ما لا يؤكل لحمه من صحة الصلاة، و(لا تبعْ بدون كيل)؛ فانه إرشاد الى شرطية الكيل في صحة المعاملة.

٢). كحرمة الصلاة في المغصوب.

٣). كحرمة البيع وقت النداء.

٤). فاطلاق النهي عن الصلاة حالة وجود النجاسة في المسجد، يدل على أن الخطاب بوجوب الصلاة لا يشمل الصلاة في تلك الحالة.

٥). أي: امتناع اجتماع الأمر والنهي.

الثاني: أنّها تكشف عن كون العبادة مبغوضة للمولى، ومع كونها مبغوضة يستحيل التقرُّب بها[١].

الثالث: أنّها تستوجب حكم العقل بقبح الاتيان بمتعلقها؛ لكونه معصية مُبعدة عن المولى، ومعه يستحيل التقرب بالعبادة.

اختلاف نتائج الملاكات المتقدمة على تقدير تماميّتها

وهذه الملاكات على تقدير تماميتها تختلف نتائجها، فنتيجة المِلاك الأول لا تختصّ بالعبادة، بل تشمل الواجب التوصلي أيضاً[٢]، ولا تختص بالعالم بالحرمة، بل تشمل حالة الجهل أيضاً[٣]، ولا تختص بالحرمة النفسية، بل تشمل الغيريّة أيضاً[٤].

ونتيجة المِلاك الثاني تختصّ بالعبادة؛ إذ لا يُعتبر قصد القربة في غيرها، وبالعالم وبالحرمة؛ لأنَّ من يجهل كونها مبغوضة يمكنة التقرب [بها، وتعمُّ الحرمة الغيريّة؛ لأنه كما لا يمكن التقرّب بالمبغوض نفسيّاً، لا يمكن بالمبغوض غيريّاً][٥].

ونتيجة المِلاك الثالث تختص بالعبادة، وبفرض تنجُّز الحرمة[٦]،وأيضاً تختصّ بالنهي النفسي؛ لأنَّ الغيري ليس موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بقبح

---

١). فتقع باطلة؛ لأنَّ شرط صحة العبادة وقوعها على وجه قربيّ.

٢). إذ مع تعلّق النهي بالأمر التوصلي، لا يشمله اطلاق الأمر، ومع عدم شموله، لا يقع مصداقاً للمأمور به.

٣). إذ مع تعلّق النهي بالصلاة واقعاً، لا أمرَ بها واقعاً؛ سواء أكان المكلّف عالماً بتعلّق النهي أم لا.

٤). كالنهي عن الصلاة حين وجود النجاسة في المسجد، فانه غيري؛ لكون ترك الصلاة مقدمة للإزالة الواجبة، ومع تعلق النهي بالصلاة وان كان غيريّاً، لا تكون مشمولة لاطلاق أمر ﴿وأقيموا الصلاة﴾.

٥). هذه التكملة مأخوذة من تقرير بحث السيد الشهيدؒ ١١٦/٣.

٦). بالعلم بها.

المخالفة[1]، كما تقدم في مبحث الوجوب الغيري.

تعلّق الحرمة بجزء العبادة او شرطها واثره في بطلان العبادة

ثم إذا افترضنا أنّ حرمة العبادة تقتضي بطلانها، فإنْ تعلّقت بالعبادة بكاملها[2]، فهو ما تقدَّم، وإنْ تعلّقت بجزئها[3]، بطل هذا الجزء؛ لأنَّ جزء العبادة عبادة، وبطل الكل إذا اقتصر على ذلك [الفرد] من الجزء، وأمّا إذا أتى بفرد آخر غير محرّم من الجزء، صح المركب، إذا لم يلزم من هذا التكرار للجزء محذور آخر من قبيل الزيادة المبطلة لبعض العبادات[4]، وإنْ تعلّقت الحرمة بالشرط[5] نُظِرَ الى الشرط، فإن كان في نفسه عبادة كالوضوء، بطَلَ وبطل المشروط بتبعه، وإلّا[6] لم يكن هناك موجب لبطلانه ولا لبطلان المشروط، أمّا الأول؛ فلعدم كونه عبادة[7]، وأمّا الثاني؛ فلأنَّ[8] عبادية المشروط لا تقتضي بنفسها عبادية الشرط ولزوم الاتيان به على وجه قربي؛ لأنَّ الشرط والقيد ليس داخلاً تحت الأمر النفسي المتعلّق بالمشروط والمقيَّد، كما تقدم في محلّه[9].

---

١). وانما تقبح مخالفة النهي الغيري بما أنها شروع في مخالفة النهي النفسي، وإلا فإنها في نفسها ليست قبيحة حتى يمتنع قصد التقرب بها.

٢). كالصلاة في المكان المغصوب.

٣). كقراءة العزائم في الصلاة.

٤). كالصلاة، فانَّ الزيادة فيها قد تكون مبطلة، بخلاف الحج؛ فان تكرار صلاة الطواف فيه أو الهدي ليس مبطلاً.

٥). كحرمة الوضوء بالماء المغصوب، وحرمة ستر العورة بالقماش المغصوب.

٦). أي: وإن لم يكن الجزء المحرّم عبادة.

٧). فلا وجه لبطلانه بالنهي.

٨). هذا يصلح ردّاً على اعتراض حاصله: كيف لا يكون شرط العبادة عبادة، مع أنَّ الأمر بالعبادة يرجع الى تعلّق الأمر بأجزائها وشرائطها، ولازمه أن تكون جميع أجزائها وشرائطها عبادة؟

٩). في هذه الحلقة ص ٣٤٠ - ٣٤١.

● اقتضاء الحرمة لبطلان المعاملة

تعلّق الحرمة بالمعاملة بمعنى السبب لا يقتضي بطلانها

وتُحلل المعاملة الى السبب والمسبب[١]، والحرمة **تارة** تتعلّق بالسبب[٢] **وأخرى** بالمسبب[٣]، فإنْ تعلَّقت بالسبب، فالمعروف بين الاصوليين أنـَّها لا تقتضي البطلان؛ إذْ لا منافاة بين أنْ يكون الانشاء والعقد مبغوضاً وان يترتّب عليه مُسببه ومضمونه.

وإنْ تعلّقت بالمسبب، أي: بمضمون المعاملة الذي يُراد التوصل اليه بالعقد، باعتباره فعلاً بالواسطة للمكلَّف واثراً تسبيبيّاً له[٤]، فقد يقال بأنَّ ذلك يقتضي البطلان لوجهين:

تحريم المعاملة بمعنى المسبب يعني مبغوضيته، ومن ثم بطلان المعاملة

الاول[٥]: أنَّ هذا التحريم يعني: مبغوضية المسبب، أي: التمليك بعوض في مورد البيع مثلاً، ومن الواضح: أنَّ الشارع إذا كان يُبغض أنْ تنتقل ملكية السلعة للمشتري، فلا يُعقل أن يحكم بذلك[٦]، وعدم الحكم بذلك عبارة أخرى عن البطلان.

---

١). فالبيع ـ مثلاً ـ يتركب من سبب هو العقد (الايجاب والقبول) ومسبب وهو انتقال العوضين.
٢). كالنهي عن ايقاع عقد البيع وقت النداء لصلاة الجمعة.
٣). كتحريم بيع المصحف للكافر، فالمنهي عنه هو تمليك المصحف للكافر من أيّ سبب حصل.
٤). هذا دفع شبهة حاصلها: أنَّ تعلّق النهي بالمسبب غير معقول في نفسه، فلا وجه للبحث عن اقتضائه الفساد؛ لاشتراط تعلّق النهي بشيء بالقدرة عليه، والمسبب ليس فعلاً للمكلّف، بخلاف السبب، والدفع بأنَّ الملكية والمسبب فعل للمكلّف بواسطة السبب، فهي مقدورة له.
٥). وهو منسوب للأنصاري (تهذيب الأصول ١/٣٣٢).
٦). أي بجعل الملكية عند تحقق السبب.

ردّ الوجه الأول للاستدلال على البطلان

والجواب: أنَّ تملك المشتري للسلعة يتوقف على أمرين:

أحدهما: إيجاد المتعاملين للسبب، وهو العقد.

والآخر: جعل الشارع للمضمون[١].

وقد يكون غرض المولى متعلِّقاً بإعدام المسبب من ناحية الأمر الأول خاصة، لا بإعدامه من ناحية الأمر الثاني[٢]، فلا مانع من أنْ يُحَرِّم المسبب على المتعاملين، ويجعل بنفسه المضمون على تقدير تحقق السبب.

تحريم المعاملة بمعنى المسبب يعني الحجر على المالك، فتبطل المعاملة.

الثاني: ما ذكره المحقق النائيني[٣] من أنَّ هذا التحريم[٤] يساوق الحَجْر على المالك وسلب سلطنته على نقل المال، فيصبح حاله حال الصغير، ومع الحجر لا تصحّ المعاملة[٥].

والجواب: أنَّ الحجر على شخص له معنيان:

ردّ الوجه الثاني للاستدلال على البطلان

احدهما: الحجر الوضعي بمعنى: الحكم بعدم نفوذ معاملاته.

والآخر: الحجر التكليفي بمعنى: منعه[٦].

فإنْ أُريد أنَّ التحريم يساوق الحجر بالمعنى الاول، فهو أوّل الكلام، وإنْ أُريد أنّه يساوقه بالمعنى الثاني، فهو مسلَّم، ولكن من قال: إنَّ هذا يستتبع الحجر الوضعي؟

---

١). أي: حكم الشارع بالملكية بعد صدور الايجاب والقبول من المتبايعين.
٢). حفظاً لقانون السببيّة.
٣). فوائد الاصول ٢/٤٧١ ـ ٤٧٢.
٤). أي: تحريم تمليك المصحف للكافر يدلّ على أنَّ المسلم لا سلطنة له على إحداث هذا التمليك.
٥). لأنَّ السلطنة على المال شرط في صحة المعاملة.
٦). أي: تحريم ايقاع المعاملة عليه، ومعاقبته على إيقاعها.

فالظاهر: أنَّ تحريم المسبب لا يقتضي البطلان، بل قد يقتضي الصحة[١]، كما أشرنا في حلقة سابقة[٢].

١). لأنَّ الشارع إنّما ينهىٰ المكلف عن الشيء الذي يقدر عليه، فقوله: لا تملّك، يدلّ علىٰ أنَّ المكلّف قادر على ايجاد التمليك، وهو إنما يكون قادراً عندما يكون العقد صحيحاً ومؤثراً وتحصل الملكية بسببه.

٢). الحلقة الثانية بحث اقتضاء الحرمة للبطلان.

الملازمة بين حُكم العَقل وحُكم الشارع

الحكم العقلي: نظري وعملي

يقسَّم الحكم العقلي الى قسمين:

أحدهما: الحكم النظري، وهو: إدراك ما يكون واقعاً[١].

والآخر: الحكم العملي، وهو: إدراك ما ينبغي أو ما لا ينبغي أن يقع[٢].

رجوع الحكم العملي الى النظري

وبالتحليل نلاحظ رجوع الثاني الى الأول؛ لأنـّه إدراك لصفة واقعيّة في الفعل، وهي: أنـّه ينبغي أنْ يقع وهو الحَسَن، أو لا ينبغي وهو [القبيح].

وعلى هذا نعرف أنَّ الحُسن والقبح صفتان واقعيتان يُدركهما العقل، كما يُدرك سائر الصفات والأمور الواقعية[٣]، غير أنـّهما تختلفان عنها في اقتضائهما بذاتهما جرياً عملياً معيناً، خلافاً للأمور الواقعية الأخرى.

تعريف الحكم النظري والحكم العملي

وعلى هذا الاساس يمكن أنْ يقال: إنَّ الحكم النظري هو: إدراك الأمور الواقعيّة التي لا تقتضي بذاتها جرياً عملياً معيناً، والحكم العملي هو: إدراك الأمور

---

١). أي: إدراك أمر ثابت في عالم الواقع، ولا ارتباط له بحيثية العمل، كحكم العقل باستحالة اجتماع النقيضين، أو استحالة الدور والتسلسل.

٢). أي: يُفعل، كادراك العقل أن الصدق ينبغي فعله، وأن الكذب لا ينبغي فعله.

٣). أي: انهما من الصفات الواقعيّة الثابتة للأفعال، حالهما حال استحالة اجتماع النقيضين، وهذا مقابل القول بأنَّ الحسن والقبح من الاحكام العقلائية، التي لا وجود لها قبل أن يُخلق العقلاء، ويتفقوا على حسن الصدق وقبح الكذب.

الواقعيّة التي تقتضي بذاتها ذلك، ويدخل إدراك العقل للمصلحة والمفسدة في الحكم النظري[١]؛ لأنَّ المصلحة ليست بذاتها مقتضية للجري العملي، ويختص الحكم العملي من العقل بإدراك الحُسن والقُبح، وسنتكلم فيما يلي عن الملازمة بين كلا هذين القسمين من الحكم العقلي وحكم الشارع[٢].

● الملازمة بين الحكم النظري وحكم الشارع

لا شك في أنَّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، وأنَّ المِلاك متى ما تمَّ بكلّ خصوصياته وشرائطه وتجرد عن الموانع عن التأثير، كان بحكم العلة التامة الداعية للمولى إلى جعل الحكم على طبقه؛ وفقاً لحكمته تعالى، وعلى هذا الأساس فمن الممكن نظرياً أنْ نفترض إدراك العقل النظري[٣] لذلك المِلاك بكلّ خصوصياته وشؤونه، وفي مثل ذلك يستكشف الحكم الشرعي لا محالة استكشافاً لِميّاً، أي: بالانتقال من العلّة الى المعلول[٤]، ولكنَّ هذا الافتراض صعب التحقق من الناحية الواقعية في كثير من الاحيان؛ لضيق دائرة العقل وشعور الانسان بأنّه محدود الاطلاع، الأمر الذي يجعله يحتمل غالباً أنْ يكون قد فاته الاطلاع على بعض نكات الموقف، فقد يُدرك المصلحة في فعل، ولكنّه لا يجزم عادة

استكشاف العقل النظري للحكم الشرعي بطريقة اللم

صعوبة تحقق الاستكشاف المذكور واقعاً

---

١). أي: أنهما صفتان واقعيّتان لا ارتباط لهما بجنبة العمل ارتباطاً مباشراً.
٢). أي: عن وجود ملازمة بين إدراك العقل لحسن فعل أو قبحه، وبين حكم الشارع بوجوبه أو حرمته.
٣). العقل واحد، وقسمته الى نظري وعملي قسمة اصطلاحية؛ وأنه اذا تعلّق بأمر واقعي سمّي بالعقل النظري، وان تعلّق بحكم عمليّ سمّي بالعقل العملي.
٤). فالعلّة هي المِلاك بجميع خصوصيّاته، والمعلول هو الحكم الشرعي.

بدرجتها وبمدى أهميتها وبعدم وجود أيّ مزاحم لها، وما لم يجزم بكلّ ذلك، لا يتمُّ الاستكشاف.

● الملازمة بين الحكم العملي وحكم الشارع

الحسن والقبح حكمان مجعولان من قبل العقلاء، تبعاً لما يدركون من المصالح والمفاسد

عرفنا أنَّ مرجع الحكم العملي الى الحسن والقبح، وأنهما أمران واقعيان يُدركهما العقل، وقبل الدخول في الحديث عن الملازمة، ينبغي أنْ نقول كلمةً عن واقعيّة هذين الأمرين[١]؛ فإن جملة من الباحثين [فسّرت] الحسن والقبح بوصفهما حكمين عقلائيين، أي: مجعولين من قِبَل العقلاء، تبعاً لما يُدركون من مصالح ومفاسد للنوع البشري، فما يَرَونه مصلحة كذلك[٢] يجعلونه حسناً، وما يرونه مفسدة كذلك يجعلونه قبيحاً، ويميِّزهما عن غيرهما من التشريعات العقلائية اتفاق العقلاء عليهما وتطابقهم على تشريعهما؛ لوضوح المصالح والمفاسد التي تدعو إلى جعلهما.

عدم تبعيّة الحسن والقبح للمصالح والمفاسد

وهذا التفسير خاطىء وجداناً وتجربة؛ أمّا الوجدان، فهو قاضٍ بأنَّ قبح الظلم ثابت بقطع النظر عن جعل أيّ جاعل، كإمكان الممكن[٣]، وأمّا التجربة؛ فلأنَّ الملحوظ [خارجاً] عدم تبعية الحسن والقبح للمصالح والمفاسد، فقد تكون المصلحة في القبيح أكثر من المفسدة فيه، ومع هذا يتفق العقلاء على قبحه، فقتل إنسان لأجل استخراج دواء مخصوص من قلبه يتمُّ به إنقاذ إنسانين من الموت، إذا

---

١). وهل هما من الصفات الثابتة في عالم الواقع كاستحالة اجتماع النقيضين، أو أنهما حكمان ثابتان بحكم العقلاء تبعاً لما يدركونه من المصالح والمفاسد؟

٢). أي للنوع البشري.

٣). وكاجتماع النقيضين؛ فانهما ثابتان بمعزل عن إدراك العقلاء لهما.

لوحظ من زاوية المصالح والمفاسد فقط، فالمصلحة أكبر من المفسدة، ومع هذا لا يشك أحدٌ في أنّ هذا ظلم وقبيح عقلاً. فالحسن والقبح إذن ليسا تابعين للمصالح والمفاسد بصورة بحتة، بل لهما واقعيّة تلتقي مع المصالح والمفاسد في كثير من الأحيان، وتختلف معها احياناً.

والمشهور بين علمائنا[١]: الملازمة بين الحكم العملي العقلي والحكم الشرعي[٢]، وهناك من ذهب الى استحالة حكم الشارع في موارد الحكم العملي العقلي بالحسن والقبح[٣]، فهذان اتجاهان.

تقريب القول بالملازمة بين الحكم العملي والحكم الشرعي

أمّا الاتجاه الأول، فقد قُرِّبَ بأنَّ الشارع أحد العقلاء وسيدهم، فإذا كان العقلاء متطابقين بما هم عقلاء على حسن شيء أو قبحه، فلابدَّ أنْ يكون الشارع داخلاً ضمن ذلك أيضاً.

عدم صحة تقريب الملازمة

والتحقيق: أنّا **تارة** نتعامل مع الحسن والقبح بوصفهما أمرين واقعيين يُدركهما العقل، **وأُخرى** بوصفهما مجعولين عقلائيين؛ رعاية للمصالح العامة، فعلى الأول، لا معنىً للتقريب المذكور؛ لأنَّ العقلاء بما هم عقلاء إنّما يُدركون الحسن والقبح، ولا شك في أنَّ الشارع يُدرك ذلك، وإنّما الكلام في أنّه هل يجعل حكماً تشريعياً على طبقهما أو لا[٤]؟ وعلى الثاني، إنْ أُريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ ما أدركه العقلاءُ من المصالح العامة التي دعتهم الى التحسين والتقبيح، فهذا استكشاف للحكم الشرعي بالحكم العقلي النظري لا

---

١). هداية المسترشدين ص ٤٣٣، فوائد الاصول ٦١/٣، أجود التقريرات ٦٨/٣.

٢). أي: بين حكم العقل بحسن شيء او قبحه، وبين ايجاب الشارع أو تحريمه له.

٣). الفصول الغروية ص ٣٣٧.

٤). أي: أنَّ إدراك الشارع للحسن والقبح اجنبي عن مسألة الملازمة التي يراد بها إثبات حكم شرعي بالوجوب أو الحرمة.

العملي؛ لأنَّ مناطه[١] هو إدراك المصلحة، ولا دخل للحسن والقبح فيه[٢]، وإنْ أُريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ حكم العقلاء وجعلهم الحسن والقبح، فلا مبرّر لذلك؛ إذ لا برهان على لزوم صدور جعل من الشارع يُماثل ما يجعله العقلاءُ.

تقريب القول بعدم الملازمة بين الحكم العملي والحكم الشرعي

وأمّا الاتجاه الثاني، فقد قُرِّب[٣] بأنَّ جعل الشارع للحكم في مورد حكم العقل بالحسن والقبح لغو؛ لكفاية الحسن والقُبح للإدانة والمسؤولية والمحركية[٤].

عدم صحة تقريب عدم الملازمة

ويرد على ذلك: أنَّ حسن الأمانة وقبح الخيانة مثلاً، وإنْ كانا يستبطنان درجة من المسؤولية والمحركيّة، غير أنَّ حكم الشارع على طبقهما يؤدّي الى نشوء مِلاك آخر للحسن والقبح، وهو: طاعة المولى ومعصيته، وبذلك تتأكّد المسؤولية والمحركيّة[٥]، فاذا كان المولى مُهتماً بحفظ واجبات العقل[٦] العملي بدرجة أكبر مما تقتضيه الأحكام العملية نفسها، حَكَمَ على طبقها، وإلّا فلا.

وبذلك يتضح: أنـّه لا مُلازمة بين الحكم العقلي العملي وحكم الشارع على طبقه، ولا بينه وبين عدم حكم الشارع على طبقه، فكلا الاتجاهين غيرُ تامّ.

---

١). أي: مناط الاستكشاف المذكور.

٢). وقد تقدّم:أنَّ هذا الاستكشاف صعب التحقق؛ إذ من البعيد ادراك العقل لمِلاك الحكم بكل خصوصيّاته وشؤونه.

٣). نهاية الأفكار ٣٧/٣.

٤). بل لا يمكن الجعل الشرعي؛ لأنه أشبه بتحصيل الحاصل.

٥). فلا تلزم اللغوية ولا تحصيل الحاصل؛ لأن حكم الشارع سيؤدّي الى قوة المسؤولية والمحركية.

٦). أي: ما يوجبه العقل العملي كفعل الأمانة وترك الخيانة.

حجّية الدليل العقلي

الدليل العقلي إنْ كان ظنياً[١]، فهو بحاجة الى دليل على حجيته، ولا دليل على حجية الظنون العقلية[٢]، وأمّا إذا كان قطعيّاً، فهو حجة من أجل حجية القطع.

دعوى تقييد الحكم الشرعي بعدم القطع به عن طريق الدليل العقلي

ونُسِبَ الى بعضهم[٣] القول بعدم حجيّة القطع الناشئ من الدليل العقلي، وهو بظاهره غير معقول؛ لأنَّ حجيّة القطع الطريقي غير قابلة للانفكاك عنه مهما كان سببه، ومن هنا حاول بعض الأعلام توجيهه ثبوتاً بدعوى تحويل القطع من طريقي الى موضوعي، وذلك بأنْ يُفرض عدم القطع العقلي قيداً في موضوع الحكم المجعول[٤]، فمع القطع العقلي لا حكم ليكون القطع منجِّزاً له.

ويَرِدُ على ذلك:

---

١). كما لو ظنَّ بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته شرعاً.

٢). بل الدليل قائم على عدم حجّيتها، ﴿إنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾، ويخرج من هذه القاعدة الظن الذي قام دليل قطعي على حجّيته، كالحاصل من الظهور أو من خبر الثقة.

٣). وهم الأخباريون الذين ذهبوا الى أنّ القطع الحجة هو خصوص القطع بالحكم الشرعي الحاصل من الأدلة الواردة في الكتاب والسنّة.

٤). بأن يقول الشارع: إنّما يثبت الحكم الشرعي بالقطع به عن طريق الدليل النقلي لا العقلي.

استحالة أخذ عدم القطع العقلي قيداً لفعلية الحكم

أولاً: أنَّ القطع العقلي الذي يُؤخذ عدمه في موضوع الحكم، هل هو القطع بالحكم المجعول أو بالجعل؟ والأول واضح الاستحالة؛ لأنَّ القطع بالمجعول يُساوق في نظر القاطع ثبوت المجعول فعلاً، فكيف يُعْقل أنْ يُصَدِّق بأنه يساوق انتفاءَه[1]؟ وأمّا الثاني، فلا تنطبق عليه هذه الاستحالة؛ إذ قد يصدق القاطع بالجعل بعدم فعليّة المجعول، ولكن التصديق بذلك هنا خلاف المفروض؛ لأنَّ المفروض قيام الدليل العقلي القطعي على ثبوت تمام المِلاك للحكم، فكيف يعقل التصديق بإناطة الحكم بقيدٍ آخر[2]؟

القاطع بالجعل عقلاً، لا يصدّق بعدم فعلية الحكم

وبكلمة موجزة: إنَّ المكلَّف إذا كان قاطعاً عقلاً بثبوت تمام المِلاك للحكم، فلا يمكن أنْ يُصدّق بإناطته بغير ما قطع عقلاً [بثبوته][3]، وإذا كان قاطعاً عقلاً بثبوت المِلاك للحكم، ولكن على نحو لا يجزم بأنَّه مِلاك تام، ويحتمل دخلَ بعض القيود فيه، فليس هذا القطع حجة في نفسه، بلا حاجة الى بذل عناية في تحويله من طريقي الى موضوعي.

اذا تمَّ الدليل المذكور، اختصَّ بالقطع بثبوت الحكم دون القطع بنفيه

وثانياً: أنَّ القطع العقلي لا يؤدّي دائماً الى ثبوت الحكم، بل قد يؤدّي الى نفيه، من قبيل ما يُستدل به على استحالة الأمر بالضدين ولو على وجه الترتّب، فماذا يقال بهذا الشأن، وهل يفترض أنَّ المولىٰ يجعل الحكم المستحيل في حق من وصلت اليه الاستحالة بدليل عقلي، على الرغم من استحالته[4]؟

---

١). إذ يلزم منه التناقض في نظر القاطع؛ فانه بعد ثبوت الوجوب الفعلي بنظره، لا يتقبّل أن يقول له الشارع: إنَّ الوجوب غير ثابت.

٢). أي: بثبوت شرط آخر لفعليّة الحكم كعدم حصول القطع بالحكم من العقل.

٣). وعليه يكون تقييد الحكم بعدم حصول القطع به من العقل لغواً ومستحيلاً.

٤). أي: استحالته في نظر القاطع، فالحاصل: أن فكرة تحويل القطع من طريقي الى موضوعي

فالصحيح إذن: أنَّ المنع شرعاً عن حجية الدليل العقلي القطعي غير معقول، لا بصورة مباشرة، ولا بتحويله من القطع الطريقي الى الموضوعي.

الاستدلال بالروايات على عدم حجية الدليل العقلي

ولكن القائلين بعدم حجية الدليل العقلي استندوا إلى جملة من الروايات التي ندَّدت بالعمل بالأدلة العقلية، وأكدت [عدمَ] قبول أيّ عمل غير مبنيّ على الاعتراف بأهل البيت ونحو ذلك من الألسنة[١].

عدم تمامية الاستدلال بالروايات على المدّعىٰ

والصحيح: أنَّ الروايات المذكورة لا دلالة فيها على ما يُدَّعىٰ، وإنَّما هي بصدد أُمور أُخرى، فبعضها بصدد المنع من التعويل على الرأي والاستحسان ونحو ذلك من الظنون العقلية[٢]، وبعضها بصدد بيان كون الولاية شرطاً في صحة العبادة[٣]، وبعضها بصدد بيان عدم جواز الانصراف عن الأدلة الشرعية والتوجّه رأساً إلى الاستدلالات العقلية، مع أنَّ التوجه الى الأدلة الشرعية كثيراً ما يحول دون حصول القطع من الاستدلال العقلي،كما هو الحال في رواية أبان[٤] الواردة في دية أصابع المرأة[٥].

وبهذا ينتهي البحث في الدليل العقلي، وبذلك نختم الكلام في مباحث

إن كانت نافعة، ينحصر نفعها بتعلق القطع بثبوت الحكم، ولا تنفع اذا تعلّق بنفي الحكم.

١). ممّا استدلوا به على المدّعىٰ ثلاث مجاميع من الروايات:
الاولى: ما دلّ على أن دين الله لا يصاب بالعقول، الثانية: ما دلّ على أن شرط قبول الاعمال ولاية أهل البيتعليهم السلام، الثالثة: ما دلّ على أنَّ السنة إذا قيست مُحِق الدين.

٢). كالمجموعة الأولىٰ؛ فانها تنهىٰ عن العمل بالحكم العقلي الظني كالقياس والاستحسان، وليست ناظرة الى الحكم العقلي القطعي.

٣). فهي اجنبيّة عن المقام.

٤). الكافي ٧/٢٩٩.

٥). فانّ الرجوع للروايات الدالة على أنَّ المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية، فإذا بلغته رجعت الى النصف، يحول دون القطع بثبوت اربعين من الإبل في أربع أصابع.

الأدلة من الحلقة الثالثة، وقد كان الشروع فيها في اليوم التاسع عشر من جمادىٰ [الآخرة] ١٣٩٧هـ وكان الفراغ في اليوم الثالث والعشرين من شهر رجب ١٣٩٧هـ وبما ذكرناه يتمّ الجزء الأول من الحلقة الثالثة، ويتلوه الجزء الثاني الذي تكتمل به هذه الحلقة إن شاء الله تعالى، وهو في مباحث الأصول العملية، والى المولىٰ سبحانه نبتهل أنْ يتقبّل منّا هذا بلطفه، ويوفقنا لمراضيه، والحمد لله أولاً وآخراً.

جدول تبيين الكلمات المضافة والمصححة
في هذه الطبعة، مع الاشارة الى ما يقابلها
في الطبعة الاولى غير المحققة

رقم الصفحة/الكلمة	رقم الصفحة/الكلمة
١٦ / [تدخل]	١٣ / تشترك
١٨ / [محمولات المسائل]	١٥ / المحمولات للماسائل
٢٢ / [ومن غيرها]	١٧ / ـــــ
٢٥ / [عنهما]	٢٠ / عنها
٢٩ / [وهذا]	٢٥ / وهكذا
٣٠ / [الفعل]	٢٦ / في فعل
٣٠ / [قائمة]	٢٦ / ـــــ
٣٤ / [عدم]	٣١ / ـــــ
٣٤ / [عنه]	٣١ / ـــــ
٣٧ / [احداهما]	٣٥ / أحدهما
٣٧ / [الأخرىٰ]	٣٥ / الآخر
٤١ / [المشكوك]	٣٩ / المشكوكة
٤١ / [ثانٍ]	٤٠ / ـــــ
٤٥ / [ذهنك]	٤٤ / الى ذهنك
٥٢ / [وتنجزه]	٥٣ / وتنجزها
٥٥ / [ثبوت]	٥٦ / مع ثبوتِ
٦١ / [للتكليف]	٦٣ / ـــــ

رقم الصفحة /الكلمة	رقم الصفحة /الكلمة
٧٣ / [للملزوم]	٧٥ / مع الملزوم
٧٤ / [في النار]	٧٦ / للنار
٧٤ / [في]	٧٧ / الى
٧٤ / [الآخر]	٧٧ / ـــــ
٧٦ / [اثره]	٧٩ / ـــــ
٧٧ / [من]	٧٩ / عن
٧٧ / [تتمثل]	٨٠ / ـــــ
٨١ / [لأنَّ]	٨٤ / غير أنَّ
٨٥ / [من]	٨٩ / ـــــ
٨٥ / [تطبيقاً]	٩٠ / كتطبيق
٩٠ / [فيهما]	٩٤ / فيها
٩١ / [مرتبط]	٩٥ / مرتبطة
٩١ / [الرابطة]	٩٦ / ـــــ
٩٣ / [تصوراً]	٩٨ / تصورها
٩٤ / [أفراد]	٩٩ / ـــــ
٩٤ / [عن]	٩٩ / على
٩٥ / [المراد]	١٠٠ / ـــــ
٩٧ / [بينهما]	١٠٢ / بينها
٩٧ / [الجملة]	١٠٢ / للجملة
٩٧ / [عن]	١٠٣ / على
٩٨ / [اذا]	١٠٣ / وأما إذا

رقم الصفحة/الكلمة	رقم الصفحة/الكلمة
٩٨ / [مستترة]	١٠٤ / مستمرة
١٠٠ / [بين]	١٠٥ / ــــ
١٠٦ / [والعام]	١١٢ / العام
١٠٧ / [الفرض]	١١٣ / الغرض
١٠٨ / [على]	١١٤ / عن
١٠٩ / [الأولىٰ]	١١٥ / الأوّل
١١٠ / [عدم التحرك]	١١٦ / العدم للتحرك
١١٠ / [على]	١١٧ / بين
١١٣ / [بمن]	١١٩ / ممن
١١٧ / [مثالاً]	١٢٤ / كمثال
١١٨ / [بلحاظ]	١٢٥ / مع لحاظ
١٢٤ / [للشمول]	١٣٢ / ــــ
١٢٦ / [في]	١٣٥ / ــــ
١٢٦ / [تكونان]	١٣٥ / يكونان
١٢٦ / [تثبتان]	١٣٥ / يثبتان
١٢٦ / [وقاله]	١٣٦ / وقال به
١٣٠ / [جواباً]	١٤١ / كجواب
١٣٢ / [عدم]	١٤٣ / تقييد
١٣٣ / [بديلها]	١٤٤ / بديله
١٣٥ / [ويستحق]	١٤٥ / ولا يستحق
١٣٥ / [التي]	١٤٦ / الذي

رقم الصفحة /الكلمة	رقم الصفحة /الكلمة
١٣٦ / [اطلاقاً]	١٤٧ / ــــ
١٣٩/ [يغنيها]	١٥٢ / ينفيها
١٤٠ / [شيئاً واحداً]	١٥٣ / شيء واحد
١٤٢ / [ثلاثة]	١٥٦ / ثلاث
١٤٤ / [يأبىٰ]	١٥٨ / يأبىٰ عن
١٤٧ / [بيّناً]	١٦٠ / مبيناً
١٤٩ / [مثالاً]	١٦٢ / كمثال
١٥١ / [لاستنتاج]	١٦٥ / ثمّ لاستنتاج
١٥٢ / [وصفاً]	١٦٦ / وضعاً
١٥٤ / [اقترانهما]	١٦٨ / اقترانها
١٥٥ / [يصحَ]	١٦٩ / ــــ
١٥٥ / [أيضاً]	١٦٩ / مع
١٥٦ / [يترتب]	١٦٩ / ترتب
١٥٦ / [معلول]	١٧٠ / معلوم
١٥٦ / [العليّة]	١٧٠ / العلّة
١٥٨ / [يكون]	١٧٣ / ــــ
١٥٨ / [المطلب المسكوت]	١٧٣ / المطلوب السكوت
١٥٩ / [يثبت]	١٧٣ / فيثبت
١٥٩ / [تعني]	١٧٣ / ــــ
١٦٠ / [على]	١٧٤ / ــــ
١٦١ / [مقيّد]	١٧٦ / مقيّدة

رقم الصفحة/الكلمة	رقم الصفحة/الكلمة
١٦١ / [له]	١٧٦ / لها
١٦١ / [إكرام]	١٧٦ / اكرم
١٦٣ / [دلالتها]	١٧٨ / دلالته
١٦٧ / [يتحدد]	١٨٣ / فيتحدد
١٦٩ / [وهذا]	١٨٦ / وفي هذا
١٨٦ / [المتبنيات]	٢٠٣ / المبتنيات
١٨٦ / [المطلوب]	٢٠٤ / المطلوبة
١٨٦ / [موضوعاً]	٢٠٤ / موضعاً
١٨٧ / [جانب]	٢٠٥ / ــــ
١٨٩ / [الذي]	٢٠٧ / ــــ
١٩٦ / [بين]	٢١٥ / ــــ
١٩٧ / [له]	٢١٧ / لها
٢٠٤ / [الحجيّة]	٢٢٤ / الحجة
٢٠٥ / [تصويرهما]	٢٢٥ / تصويرها
٢٠٧ / [العمل بخبر]	٢٢٨ / خبر
٢٠٨ / [هذا التبيّن]	٢٢٩ / التبيّن هذا
٢٠٨ / [ويرد عليه]	٢٢٩ / ــــ
٢٠٨ / [الخبر]	٢٢٩ / خبر
٢٠٨ / [مفهوم الوصف]	٢٢٩ / المفهوم للوصف
٢٠٩ / [التحذّر]	٢٣٠ / وجوب التحذر
٢١١ / [على]	٢٣٣ / ــــ

رقم الصفحة /الكلمة	رقم الصفحة /الكلمة
٢١٨ / [العقلائية]	٢٤١ / ــــــ
٢١٨ / [للحكومة]	٢٤٢ / لحكومته
٢١٩ / [يضيّقوا]	٢٤٢ / يضيّقون
٢٢٢ / [علىٰ]	٢٤٦ / عن
٢٢٢ / [منطبق]	٢٤٦ / منطبقان
٢٢٣ / [بحجّة]	٢٤٨ / بحجيّة
٢٢٣ / [به]	٢٤٨ / بها
٢٢٣ / [يدل]	٢٤٨ / ــــــ
٢٢٤ / [بطروّ]	٢٤٨ / بطرق
٢٢٦ / [مطلق]	٢٥١ / ــــــ
٢٣١ / [شرطه]	٢٥٧ / شروطه
٢٣١ / [تحصل]	٢٥٧ / ــــــ
٢٣٧ / [والمنساق]	٢٦٣ / والمنسبق
٢٤١ / [فيها]	٢٦٧ / ــــــ
٢٤١ / [من]	٢٦٧ / ــــــ
٢٤٢ / [الثاني]	٢٦٨ / الأوّل
٢٤٣ / [الثانية]	٢٧٠ / ــــــ
٢٤٦ / [وهو]	٢٧٣ / وهي
٢٤٧ / [ثانياً]	٢٧٣ / ــــــ
٢٤٧ / [عدم]	٢٧٤ / ــــــ
٢٤٨ / [ويبنوا]	٢٧٥ / ويبنون

رقم الصفحة/الكلمة	رقم الصفحة/الكلمة
٢٤٩ / [لأنه]	٢٧٦ / الى أنه
٢٥٠ / [الانسياق]	٢٧٧ / الإنسباق
٢٥٠ / [انساق]	٢٧٧ / انسبق
٢٥٠ / [يعتبر]	٢٧٧ / فيعتبر
٢٥٠ / [الحجية هو]	٢٧٨ / حجية
٢٥٣ / [ثمَّ]	٢٨١ / ثم
٢٥٤ / [وهذه الحيثية]	٢٨٢ / ـــــ
٢٥٦ / [ثابتة]	٢٨٥ / ـــــ
٢٥٦ / [قد]	٢٨٦ / قيد
٢٥٧ / [بدرجة]	٢٨٦ / في درجة
٢٥٨ / [بالغرض]	٢٨٨ / ـــــ
٢٥٩ / [منافية]	٢٨٨ / منافياً
٢٥٩ / [مطلقاً]	٢٨٩ / ـــــ
٢٦٠ / [وجداً]	٢٩٠ / جديّاً
٢٦٠ / [الأول]	٢٩٠ / ـــــ
٢٦١ / [يسبق الى]	٢٩١ / ينسبق اليه
٢٦٢ / [آحاد]	٢٩٢ / وحدات
٢٦٢ / [اكرام]	٢٩٢ / ـــــ
٢٦٢ / [يشمل]	٢٩٣ / هل يشمل
٢٦٣ / [له]	٢٩٥ / لهم
٢٦٤ / [التبعيض]	٢٩٥ / على التبعيض

رقم الصفحة /الكلمة	رقم الصفحة /الكلمة
٢٦٤ / [واحد]	٢٩٦ / واحدة
٢٧٢ / [كل]	٣٠٤ / ــــ
٢٧٤ / [بالدليل]	٣٠٦ / بدليل
٢٧٥ / [سيطرأ وتماهل]	٣٠٧ / سيطر أو تماهل
٢٨٠ / [المكلف]	٣١٣ / ــــ
٢٨٠ / [جزءَيه]	٣١٤ / جزئيه
٢٨٢ / [نفيَ]	٣١٦ / عن نفي
٢٨٣ / [نفيَ]	٣١٦ / عن نفي
٢٨٣ / [يمكن]	٣١٧ / كفىٰ ذلك في إمكان
٢٨٥ / [معنىٰ]	٣٢٠ / ــــ
٢٨٧ / [لا]	٣٢٢ / ــــ
٢٨٨ / [تركه]	٣٢٣ / ــــ
٢٩٠ / [ممتنع]	٣٢٦ / تمنع
٢٩٠ / [والأمر بالإزالة]	٣٢٦ / بالإزالة والأمر
٢٩٢ / [يوم]	٣٢٧ / ــــ
٢٩٣ / [أنه]	٣٢٨ / بأنه
٢٩٧ / [المقدّر]	٣٣٢ / ــــ
٢٩٧ / [شروطاً]	٣٣٢ / مشروطاً
٢٩٧ / [منوط ومرتبط]	٣٣٢ / منوطاً ومرتبطاً
٢٩٨ / [بها]	٣٣٣ / ــــ
٣٠٣ / [مقيدة]	٣٣٨ / مقيداً

رقم الصفحة/الكلمة	رقم الصفحة/الكلمة
٣١٠ / [المعلق]	٣٤٦ / المتعلق
٣١٣ / [نحكم]	٣٥٠ / فحكم
٣١٥ / [له]	٣٥٢ / ــــ
٣١٧ / [بهما]	٣٥٥ / بها
٣١٨ / [ثبوتاً]	٣٥٦ / ــــ
٣٢٢ / [معروض]	٣٦٠ / معرض
٣٢٢ / [هو]	٣٦٠ / ــــ
٣٢٢ / [بالموضوع خيّل]	٣٦١ / والموضوع فخيّل
٣٢٣ / [الفعل]	٣٦٢ / ــــ
٣٢٤ / [قيداً]	٣٦٣ / ــــ
٣٢٥ / [فتثبت]	٣٦٤ / فثبتت
٣٢٧ / [أنّ]	٣٦٦ / بأنّ
٣٣١ / [به]	٣٧٠ / بها
٣٣٣ / [حبه]	٣٧٢ / حب
٣٣٥ / [أمر]	٣٧٥ / ــــ
٣٣٧ / [عليهما]	٣٧٧ / عليه
٣٣٩ / [إمّا]	٣٨٠ / من
٣٤٧ / [الى]	٣٨٩ / ــــ
٣٥٢ / [فانّ]	٣٩٥ / إلا أن
٣٥٧ / [المعروضة]	٣٩٨ / ــــ
٣٥٧ / [معروضة]	٣٩٨ / معروفة

رقم الصفحة /الكلمة	رقم الصفحة /الكلمة
٣٥٧ / [واثباته]	٣٩٩ / واثباتها
٣٥٧ / [وبهذا]	٣٩٩ / ومن هنا
٣٥٧ / [المذكورة]	٣٩٩ / المذكور
٣٥٨ / [وواضح أنَّ]	٤٠٠ / ـــــ
٣٥٩ / [للحصص]	٤٠١ / بالحصص
٣٦٠ / [المذكورة]	٤٠٢ / المذكور
٣٦١ / [عليها]	٤٠٢ / ـــــ
٣٦١ / [المعهود]	٤٠٣ / المقصود
٣٦١ / [ومضطراً]	٤٠٣ / ومضطر
٣٦٢ / [التنافي]	٤٠٤ / ـــــ
٣٦٣ / [الوقوع]	٤٠٦ / الى الوقوع
٣٦٨ / [بالحرمة]	٤١٠ / ـــــ
٣٧٠ / [أنه]	٤١٣ / بأن
٣٧١ / [خاصة]	٤١٣ / ـــــ
٣٧٢ / [فالمهم]	٤١٥ / والمهم
٣٧٩ / [الفرد]	٤٢١ / المفرد
٣٨٣ / [القبيح]	٤٢٤ / القبح
٣٥٨ / [فسرت]	٤٢٦ / فسّر
٣٥٨ / [خارجاً]	٤٢٧ / خارجياً
٣٩٠ / [بثبوته]	٤٣١ / ثبوته
٣٩١ / [عدمَ]	٤٣٢ / على عدم
٣٩٢ / [الآخرة]	٤٣٣ / الثانية

مصادر التحقيق والتعليق

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ أجود التقريرات، ابوالقاسم الخوئي (ت ١٤١٣هـ) تقريراً لبحث الميرزا النائيني، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر ـ قم المقدسة.

٣ - أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين (ت ١٣٠٣هـ).

٤ - بحارالانوار، محمد باقر المجلسي (ت ١١١١هـ).

٥ - بحوث في علم الأصول، السيد محمود الهاشمي، تقريراً لبحث السيد الشهيد محمد باقر الصدر، نشر مجمع القلمي للشهيد الصدر.

٦ - تهذيب الأصول، الامام روح الله الخميني ﷺ (ت ١٤٠٩هـ).

٧ - جامع احاديث الشيعة، الشيخ حسين البروجردي ﷺ (ت ١٣٨٠هـ).

٨ - حاشية سلطان العلماء على المعالم (ت ١٠٦٤هـ) المطبوعة عام ١٣٧٨هـ.

٩ - حاشية فرائد الاصول، محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩هـ) منشورات مكتبة بصيرتي ـ قم.

١٠ - الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني، الشيخ باقر الإيرواني.

١١ - دراسات في علم الاصول، السيد علي الشاهرودي (ت ١٣٧٥ هـ). تقريراً لبحث المحقق الخوئي، نشر دائرة معارف الفقه الاسلامي ـ قم.

١٢ - درر الفوائد، الشيخ عبد الكريم الحائري (ت ١٣٥٥هـ)، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الاسلامي - قم.

١٣ - شرح الكافية، الرضي الاسترابادي (ت ٦٨٦هـ) تحقيق يوسف حسن عمر.

١٤ - فرائد الأصول، الشيخ مرتضىٰ الأنصاري (ت ١٢٨١هـ)، نشر مجموعة الفكر الاسلامي - قم.

١٥ - فروع الكافي، محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ).

١٦ - الفصول الغروية في الأصول الفقهيّة، محمد حسين الاصفهاني (ت ١٢٥٠هـ)، الطبعة الحجرية.

١٧ - فوائد الأصول، محمد علي الكاظمي (ت ١٣٦٥هـ) تقريراً لبحث الميرزا محمد حسين النائيني، نشر مؤسسة النشر الاسلامي - قم.

١٨ - الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٦هـ)، تحقيق ونشر مجمع الفكر الاسلامي - قم.

١٩ - قوانين الأصول، ابوالقاسم القمّي (ت ١٢٣١هـ) الطبعة الحجرية (طبع المكتبة العلمية الاسلامية).

٢٠ - كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء، الشيخ جعفر بن خضر الجناجي (ت ١٢٢٨هـ) الطبعة الحجرية.

٢١ - كفاية الأصول، محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩هـ)، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم.

٢٢ - محاضرات في أصول الفقه، محمد اسحاق الفياض، تقريراً لبحث

المحقق الخوئي.
٢٣ - مختصر الأصول (مخطوط في هامش شرح العضدي)، ابن الحاجب عثمان بن عمر (ت ٦٤٦).
٢٤ - مصباح الأصول، السيد محمد سرور البهسودي، تقريراً لبحث المحقق الخوئي، طبعة النجف الاشرف عام ١٣٨٦هـ.
٢٥ - مطارح الانظار، ابو القاسم الكلانتري، تقريراً لبحث الشيخ مرتضىٰ الانصاري، الطبعة الحجرية.
٢٦ - معالم الأصول، الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (ت ١٠١١هـ) تصحيح الشيخ علي محمدي، نشر دار الفكر ـ قم.
٢٧ - مقالات الأصول، المحقق ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١هـ) تحقيق الشيخ محسن العراقي والسيد منذر الحكيم، نشر مجمع الفكر الاسلامي ـ قم.
٢٨ - منتقىٰ الأصول، السيد عبد الصاحب الحكيم، تقريراً لبحث السيد محمد الروحاني.
٢٩ - منتهىٰ الاصول، السيد حسن البجنوردي (ت ١٣٩٥ هـ).
٣٠ - نهاية الأفكار، الشيخ محمد تقي البروجردي (ت ١٣٩١هـ) تقريراً لبحث المحقق ضياء الدين العراقي، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الاسلامي ـ قم.
٣١ - نهاية الدراية في شرح الكفاية، محمد حسين الأصفهاني الكمپاني (ت ١٣٦١هـ) تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام لإحياء التراث ـ قم.
٣٢ - هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، محمد تقي الاصفهاني

(ت ١٢٤٨هـ) الطبعة الحجرية.

٣٣ - الوافية في علم الأصول، الفاضل التوني (ت ١٠٧١) تحقيق السيد محمد حسين الرضوي الكشميري.

٣٤ - وسائل الشيعة، الحر العاملي (ت ١١٠٤هـ) تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ـ قم.

محتويات الكتاب

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة